الأديان في علم الاجتماع

جان بول ويليّم

ترجمة : بسمة علي بدران

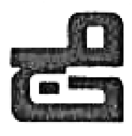


المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

جان - بول ويلّيم

الأديان في علم الاجتماع

ترجمة
بسمة علي بدران



المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى

1421هـ - 2001م



المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت - الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام - ص.ب: 113/6311 لبنان
هاتف: 791123/4 / 802428(01) - 220924(03) - فاكس: 603654(01)
المصيطبة - شارع بارودي - بناية طاهر - هاتف: 311310 - 301030(01)

مقدّمة

إذا كانت كلّ ديانةٍ وحدها عالماً معقّداً ومتشعّباً يتوسّع في الزمان والمكان، فَدُنيا الديانات هي بالأحرى أكثر تعقيداً وتشعّباً. بالتالي إنّ الباحث في علوم الديانات ملزمٌ بالتخصّص في استكشاف عالم دينيّ معيّنٍ بفعل هذا التنوّع: فلا إمكانية للمقارنة سوى من خلال تحليل دقيق لعوالم دينية معيّنةٍ. غير أنّ التحليل بحدّ ذاته يدلّ على الجمع: فالمؤرّخون وعلماء الاجتماع وعلماء السلالة والفلاسفة وأهل السياسة والقانون، يبنون أهدافهم كلٌّ على حدة بطريقةٍ خاصّة على الرغم من الروابط الكثيرة بين مجالات عملهم. وإذا ظهر عالمٌ دينيٌّ واحدٌ بمظاهر مختلفة حسب تلك النظرات المتعدّدة، فإنّ وحدة النظرة تسمح بالتعاطي مع مجموعة العوالم الدينيّة بفعل الأسئلة المحدّدة التي تطرحها.

يتمّ التشديد هنا إذاً، لا على «الديانات»، بل على «دراستها الاجتماعية». أي أنّ هذه الصفحات لا تهدف إلى شرح العوالم الدينيّة الأساسيّة بل تعرض كيف تكوّن حقل دراساتٍ خاصّ هو «علم اجتماع الأديان» بشكلٍ تدريجيّ وجامعٍ.

كيف درس علماء الاجتماع الأوائل الشؤون الدينيّة وكيف تبلورت نظرة علم الاجتماع إلى الديانات شيئاً فشيئاً وكيف يحلّل علماء الاجتماع المعاصرون الحالة الدينيّة الحاليّة، هذا ما يحتويه هذا الكتاب: فهل عملٌ يطمح من ضمن حدوده إلى أن يكوّن مقدّمة إلى علم اجتماع الأديان على الرغم من طابع البرنامج الطموح.

في الولايات المتحدة التي تشهد بشكلٍ خاصّ تطوّراً مهمّاً لعلم اجتماع الأديان وضعت ميريديث ماغواير مقدّمةً ممتازةً وهي **الدين: السياق الاجتماعي**[1] وقد سبق وظهرت بعدّة طبعاتٍ. أمّا في فرنسا فلا نقصَ لدينا في هذا المجال، فكتابا **الدراسات الاجتماعيّة الدينيّة** لهنري ديروش (1968) **ومقدّمة إلى دراسة الأديان في العلوم الإنسانية** الذي نشره هـ. ديروش وج. سيغي (1970) ما يزالان يساهمان في الإرشاد التاريخي والعلوميّ من ضمن حقل علم اجتماع الأديان[2]. وفي عام 1986 اقترحت دانيال هيرفيو ـ ليجيه بالتعاون مع فرنسواز شامبيون **مقدّمة إلى علم اجتماع المسيحيّة الغربيّة** وهو عمل يشكّل مرجعاً

---

(1) م. ب. ماغواير، **الدين: السياق الاجتماعيّ**، وادسورث بايليشنغ كومباني، بيلمونت (كاليفورنيا). الطبعة الأولى، 1981.

(2) هـ. ديروش، **الدراسات الاجتماعيّة الدينيّة**، باريس Puf، 1968؛ هـ. ديروش وج. سيغي، **مقدّمة إلى دراسة الأديان في العلوم الإنسانية**، باريس، كوجاس، 1970.

مهمّاً في هذا المجال[1]. كما ظهرت عام 1994 الترجمة الفرنسيّة لكتاب **علم اجتماع الأديان** الذي نشره في إيطاليا إنزو باتشي وسابينو أكوافيفا[2]، وهي دراسة اجتماعيّة للأديان تهتمّ بشكلٍ خاصّ بمفهوم التعصب الديني وبالديانة من حيث تنظيماً دراسة طريقة تعاطي بعض الكتاب الكلاسيكيّين في مجال علم الاجتماع مع الظواهر الدينيّة (الفصل الأوّل)، وكيف تطوّرت مقاربة الدراسة الاجتماعية من علم اجتماع يتميّز بالطائفيّة إلى علم اجتماع أديانٍ يخلو منها (الفصل الثاني)، نصلُ إلى عرض الطريقة التي يُحلّل علم الاجتماع الحديث من خلالها التطوّرات الدينيّة الحاليّة (الفصل الثالث)، ممّا يسمح بالتالي بالعودة إلى مشكلتين اساسيتين في علم اجتماع الأديان: وهما الجدل حول التمدين والعلاقات بين الطابع العصري والدين من جهة (الفصل الرابع) ومسألة تعريف الدين من منطلق علم الاجتماع من جهةٍ أخرى (الفصل الخامس).

---

(1) د. هيرفيو - ليجيه، بالتعاون مع ف. شامبيون، **نحو مسيحيّة جديدة؟ مقدّمة لعلم اجتماع المسيحيّة الغربيّة**، باريس، سير، 1986.

(2) سابينو أكوافيفا، إنزو باتشي، **علم اجتماع الأديان**، ترجمة ب. ميشال، باريس، سير، 1994.



الفصل الأوّل

تقاليد علم الاجتماع والظاهرة الدينيّة

إنّ ولادة علم الاجتماع كعلم قائم قد ارتبطت بشكلٍ وثيقٍ بالتساؤل حول مستقبل الدين في المجتمعات الغربيّة. ولم يستطع علماء الاجتماع الأوائل أن يتفادوا الظاهرة الدينيّة في سعيهم إلى الإشارة إلى بروز المجتمع المعاصر. بالفعل، إنّ علم اجتماع الأديان ولد في قلب تساؤل علم الاجتماع حول العصريّة. وقد اقترح جميع المؤسّسين الكبار لهذا (دوركهايم Durkheim وفيبر Weber على الأخصّ) تحليلاً للظواهر الدينيّة من منطلق علم الاجتماع. وتركز تحقيقهم على المجتمع المعاصر والتغيّرات العميقة التي طرأت على الدين من جرّائه.

إنّ أزمة المجتمع المعاصر بالنسبة إلى إميل دوركهايم (1858 ـ 1917) ارتبطت بعدم وجود بديلٍ لعلم الأخلاق التقليدي المبني على الديانات. من وجهة نظره كان ينبغي على علم الاجتماع أن يؤدّي إلى إعادة تشكيل علم أخلاقٍ

يتجاوب مع متطلّبات العقليّة العلميّة. من هنا يأتي اهتمامه بعلم الأخلاق العلماني والتزامه بالنشاط التربوي في الجمهوريّة الفرنسيّة. أمّا ماكس ڤيبر (1864 ـ 1920) فيبرز لديه موضوع «فكّ السحر عن العالم» الّذي نتج عن زيادة العلميّة والبيروقراطيّة في الحياة الاجتماعيّة. غير أنّ ڤيبر يستمرّ في إعطاء أهميّة كبرى للشخصيات الجاذبة شعبياً.

لقد حاز النقد العلمي للدين أهميّةً كبيرةً في علم اجتماع الأديان المنبثق من صميم العلوم الاجتماعية وخاصّة في فرنسا. وكان تأثير هذا النقد العلميّ متناقضاً بحقّ. فبينما ادّعى فكر علم الاجتماع المتعلّق بشؤون الدين، تفسير الديانات بطريقةٍ دينويّةٍ، ابتعد عن مقاربة «فلاسفة الأنوار» التقليصيّة حسب ر. أ. نيسبي Nisbet[1]. التي اعترفت بنفع الدين الاجتماعيّ معتبرةً في الوقت نفسه أنّه يُظهر على الأخصّ نقصاً في الإدراك. لقد ساهم فكرُ علم الاجتماع في ردّ اعتبار الأمور الدينيّة عبر إبراز أهميّة الدين في الأنظمة الاجتماعيّة مع تصوير بعض الرسوم البيانيّة التقليصيّة أحياناً.

حسب ر. أ. نِسبي (المرجع نفسه، ص 285 ـ 287) إنّ الأفكار الأساسيّة الأربعة الّتي انبثقت من الكتابات ذات

---

(1) ر. أ. نيسبي، **تقاليد علم الاجتماع**، باريس، Puf 1984 (عن **The Sociological Tradition**، 1966).

الطابع الديني التي نُشرَت في أوروبا كردّة فعلٍ على علمانيّة «فترة الأنوار» والثورة «تتلاءم تماماً مع الطريقة الخاصّة التي يجب أن يتّبعَها علماء الاجتماع ليتطرّقوا إلى موضوع الدين». هذه الأفكار الأربعة التي نجدها في الفكر الاجتماعي المحافظ وعند الرومنطيقيّين هي التالية: 1) إنّ الدين ضروريٌّ في المجتمع؛ 2) لا غنى عن البحث في شؤون الدين لفهم التاريخ والتغيّر الاجتماعيّ؛ 3) ليس الدين مجرّد عقيدةٍ، بل هو أيضاً طقوسٌ ومجموعةٌ ومنظّمةٌ تُمارَسُ فيها السلطة؛ 4) إنّ الدين يشكّل مصدر كلّ الأفكار والمعتقدات الأساسيّة لدى الإنسان. إنّ هذا التسلسل الرومنطيقيّ في علم اجتماع الأديان لا يخلو من الأهميّة، وبالتالي يجدر ذكرُه، حتّى لو اقتصر الهدف من ذلك على إظهار التدرّج في التسلسل العقلانيّ الذي ينال الحيّز الأكبر من التشديد في معظم الأوقات.

حتّى لو كان آباء علم الاجتماع علماء أخلاقٍ يفكّرون في إعادة بناء نظام اجتماعيّ تصدّع بفعل الثورة الصناعيّة والسياسيّة، فقد أخذوا بعضاً من «فلسفة الأنوار» ومن النقد العقلانيّ وحاولوا القيام بمقاربةٍ علميّةٍ للدين. تلك هي صورة الدين كموضوع علميّ، وهي صورةٌ دخلتها مقاربات تقليصيّةٌ حاولت اعتبارَ الشؤون الدينيّة على أنّها مجرّد متغيّرةٍ قد يتمّ تفسيرها عبر متغيّراتٍ مختلفةٍ أخرى، كما لو أنّ الديانات لا تتمتّع بكيانٍ رمزيّ خاصّ بها. إنّ النقد العقلانيّ

للدين يحاول شرح الصور والعادات الدينيّة من خلال عوامل متعدّدة سواء اندرجت في إطار علم الإنسان (فيورباخ Feuerbach) أو علم الاقتصاد (ماركس Marx) أو علم النفس (فرويد Freud) أو علم الاجتماع (دوركهايم). وغالباً ما أدخلت هذه المقاربات إلى دراسة الأديان العلميّة نقداً أيديولوجيّاً يستند إلى مشروع إصلاح اجتماعيّ بل حتّى إلى نظرةٍ بديلةٍ حقيقيّةٍ إلى الإنسان والعالم.

إنّ تأثير أحد التحليلات الماركسيّة شدّد على هذه النزعة مما أدّى بالعديد من علماء الاجتماع إلى النظر إلى الدين على أنّه ظاهرةٍ عرضيّةٌ أو بنيةٌ فوقيّةٌ ذات أهميّة اجتماعيّة ثانويّة تماماً. إنّ هذا التقليص وهذا التهمش التدريجيّ لعلم اجتماع الأديان من ضمن العلوم الاجتماعيّة قد شجّعه فلاسفة تابعوا في التاريخ وفكّروا، بطريقةٍ أو بأخرى، أنّ انبثاق المجتمع المعاصر يعني اختفاء الدين تدريجيّاً أو تصفيته عند أجلٍ محدّدٍ. لقد تمّ تدعيم وجهة النظر هذه في المجتمعات الغربيّة من خلال فقدان المؤسّسات الدينيّة سيطرتها الواقعيّة على المجتمع والأفراد: فقد ساهم انخفاض ممارسة الطقوس الدينيّة وأزمة الدعوات الكهنوتيّة في الضمان التجريبي لهذا

(1) العودة إلى ج. بوبيرو وج. بيغان وغيره، **مئة عام من العلوم الدينيّة في فرنسا**، باريس، سير، 1987، و إ. بولا، **الحريّة. العلمانيّة. الحرب في قسمي فرنسا ومبدأ العصرنة**، باريس، سير/كوجاس، 1987، (الجزء الثالث).

المفهوم الشامل للتطور الديني.

كانت القدرة على تحليل الظواهر الدينيّة على أنّها أحداثٌ اجتماعيّةٌ تستلزم تمدين المعرفة المتعلّقة بالمجتمع: فلا تفريق بين انبثاق تحليلٍ علميّ للديانات وتطوّر اجتماعيّ عامّ يتميّز بخسارة الدين لوظيفته الجامعة. إنّ بروز «العلوم» الدينيّة ارتبط بعمليّة تمدينٍ سمحت بتأسيس أماكن مخصصةٍ لاستنباط معارف مستقلّةٍ حول الدين، غير أنّها عجزت عن تجنّب بعض الإزمات.

على الرغم من ميول البعض الوضعيّة ونزعات البعض الآخر الرومنطيقيّة، وعلى الرغم من بضعة اتجاهاتٍ نحو تقليص هدف الظاهرة الدينيّة أو الانبهار بها، إنّ تقاليد علم الاجتماع بلورت شيئاً فشيئاً طريقة خاصة للتطرّق إليها من خلال تشكيلها على أنّها موضوع مراقبةٍ وتحليلٍ. وينبغي في البداية أن يضع المرء نفسه من ضمن مدارس بعض علماء الاجتماع «الكلاسيكيين» كي يتعلّم وجهة النظر هذه.

1 ـ كارل ماركس (1818 ـ 1883) والماركسيّات

حسب هنري لوفيفر Henri Lefebvre، «إنّ ماركس ليس عالم اجتماع، غير أنّ المرء يجد نفحةً من علم الاجتماع في الماركسيّة». وعلم الاجتماع هذا يشكّل (مهما كانت حدوده) مساهمةً مهمّةً في علم اجتماع الأديان. فغالباً ما تفوق حصّة نقد الدين سياسيّاً وفلسفيّاً حصّة تحليل الدين

للدين يحاول شرح الصور والعادات الدينيّة من خلال عوامل متعدّدة سواء اندرجت في إطار علم الإنسان (فيورباخ Feuerbach) أو علم الاقتصاد (ماركس Marx) أو علم النفس (فرويد Freud) أو علم الاجتماع (دوركهايم). وغالباً ما أدخلت هذه المقاربات إلى دراسة الأديان العلميّة نقداً أيديولوجيّاً يستند إلى مشروع إصلاح اجتماعيّ بل حتّى إلى نظرةٍ بديلةٍ حقيقيّةٍ إلى الإنسان والعالم.

إنّ تأثير أحد التحليلات الماركسيّة شدّد على هذه النزعة مما أدّى بالعديد من علماء الاجتماع إلى النظر إلى الدين على أنّه ظاهرةٌ عرضيّةٌ أو بنيةٌ فوقيّةٌ ذات أهميّة اجتماعيّة ثانويّة تماماً. إنّ هذا التقليص وهذا التهمش التدريجيّ لعلم اجتماع الأديان من ضمن العلوم الاجتماعيّة قد شجّعه فلاسفة تابعوا في التاريخ وفكّروا، بطريقةٍ أو بأخرى، أنّ انبثاق المجتمع المعاصر يعني اختفاء الدين تدريجياً أو تصفيته عند أجلٍ محدّدٍ. لقد تمّ تدعيم وجهة النظر هذه في المجتمعات الغربيّة من خلال فقدان المؤسّسات الدينيّة سيطرتها الواقعيّة على المجتمع والأفراد: فقد ساهم انخفاض ممارسة الطقوس الدينيّة وأزمة الدعوات الكهنوتيّة في الضمان التجريبي لهذا

---

(1) العودة إلى ج. بوبيرو وج. بيغان وغيره، **مئة عام من العلوم الدينيّة في فرنسا**، باريس، سير، 1987، وإ. بولا، **الحربة. العلمانيّة. الحرب في قسمي فرنسا ومبدأ العصريّة**، باريس، سير/كوجاس، 1987، (الجزء الثالث).

المفهوم الشامل للتطور الديني.

كانت القدرة على تحليل الظواهر الدينيّة على أنّها أحداثٌ اجتماعيّةٌ تستلزم تمدين المعرفة المتعلّقة بالمجتمع: فلا تفريق بين انبثاق تحليلٍ علميّ للديانات وتطوّر اجتماعيّ عامّ يتميّز بخسارة الدين لوظيفته الجامعة. إنّ بروز «العلوم» الدينيّة ارتبط بعمليّة تمدينٍ سمحت بتأسيس أماكن مخصصةٍ لاستنباط معارف مستقلّةٍ حول الدين، غير أنّها عجزت عن تجنّب بعض الإزمات.

على الرغم من ميول البعض الوضعيّة ونزعات البعض الآخر الرومنطيقيّة، وعلى الرغم من بضعة اتجاهاتٍ نحو تقليص هدف الظاهرة الدينيّة أو الانبهار بها، إنّ تقاليد علم الاجتماع بلورت شيئاً فشيئاً طريقة خاصة للتطرّق إليها من خلال تشكيلها على أنّها موضوع مراقبةٍ وتحليلٍ. وينبغي في البداية أن يضع المرء نفسه من ضمن مدارس بعض علماء الاجتماع «الكلاّسيكيين» كي يتعلّم وجهة النظر هذه.

1 ـ كارل ماركس (1818 ـ 1883) والماركسيّات

حسب هنري لوفيفر Henri Lefebvre، «إنّ ماركس ليس عالم اجتماع، غير أنّ المرء يجد نفحةً من علم الاجتماع في الماركسيّة». وعلم الاجتماع هذا يشكّل (مهما كانت حدوده) مساهمةً مهمّةً في علم اجتماع الأديان. فغالباً ما تفوق حصّة نقد الدين سياسيّاً وفلسفيّاً حصّة تحليل الدين

على أنّه حدثٌ اجتماعيٌ. لكنّ عناصر التحليل التي يحملها هذا النقد كانت مصدر إلهام لعدّة مقارباتٍ للظاهرة الدينيّة من منطلق علم الاجتماع. ويبرز ردٌّ واحدٌ ممكنٌ على النقد السياسيّ للدين الذي يشير إلى الأخير على أنّه «أفيون الشعب» وهو كامنٌ في التحليل التاريخي ـ الاجتماعي لتأثيرات الدين السياسيّة. غير أنَّ هذا التحليل يبيّن، وبشكلٍ خاصّ في فترة حياة ماركس، أنّ الدين لعب دور ضمانٍ للسلطات الموجودة وأن العظات والخطابات الدينيّة، إلخ.. قد حضتِ العمّال على الاقتناع بمصيرهم. وكان التواطؤ جليّاً بين السلطات الدينيّة المسيطرة والطبقة البرجوازيّة في المجتمع الصناعيّ.

لكنّ التركيز على وظيفة المسيحيّة التصريحيّة جعل ماركس جعل ماركس يقلّل من قدر وظيفتها الاعتراضيّة وقدرتها على لعب دور قوّة اعتراضٍ في وجه السلطات الموجودة آنذاك. مع ذلك، فقد اعترف ماركس بالبعد الاعتراضي للدين من خلال الإعلان أنّ «الضيق الدينيّ يشكل من جهة تعبيراً عن الضيق الحقيقي ومن جهةٍ أخرى اعتراضاً عليه». غير أنّه اعتبر الدين «سعادة الشعب الوهميّة» ممّا منعه من أخذ هذا الاعتراض بجديّةٍ من حيث أنّه قد يساهم في ظروفٍ معيّنةٍ في توفير «السعادة الحقيقيّة» للشعب. إنّ التأثيرات السياسيّة لأيّ أيديولوجيّةٍ، سواءٌ كانت سياسيّةً أو دينيّةً، نادراً ما تكون ثابتةً. وليس من سخرية التاريخ

فحسب أن يلاحظ المرء أنّ بلدان أوروبا الشرقيّة سابقاً شهدت اعتراضاً على الماركسيّة المتصلّبة على أنّها سياسة الدولة، نشأ أيضاً من جهة القوى الدينيّة. فقد انجرف ماركس في نقده الدينيّ، ما أدّى به إلى إلصاق دور «أفيون الشعب» بجوهر المسيحيّة من دون تحليل المنطق الباطني لهذا التقليد الدينيّ[1]. لو قام بذلك لكان تمكن من الإدراك بأنّ المسيحيّة قد تستطيع في ظروفٍ معيّنةٍ أن تغذّي اعتراضاً اجتماعياً وأن تحرم النظام الموجود من شرعيّته.

إنّ المسلّمات الفلسفيّة في منهج ماركس تدين تحليله بشدّة. بالتالي، إنّ اعتبار الدين حقيقةً خاصّةً بالبنية الفوقيّة تتمتع باستقلاليّةٍ ضئيلةٍ بالنسبة إلى القاعدة الماديّة في الحياة الاجتماعيّة حال دون رؤية ماركس للشؤون الدينيّة كنظام دون مستقلٍ؛ كما أنه لم يرَ السياسة على تلك الصورة أيضاً. ممّا أدّى به إلى تقليص الأمور الدينيّة إلى تأثيراتها السياسيّة والاجتماعيّة البارزة في مكانٍ أو في آخر. آنّ نقد الدين العلمانيّ يلقي بثقله كاملاً هنا، فإذا كان الدين مجرّد وهم مرتبط باستلاب الإنسان في النظام الرأسماليّ فمن الصعب بالتالي إعطاؤه أيّ قوامٍ على أنّه ظاهرة اجتماعيّة.

---

(1) إنّ الانتباه الشديد الموجّه إلى منطق الكاثوليكيّة الداخلي خوّل إ. بولا من إظهار وجود عداءٍ عميقٍ بين الكنيسة الكاثوليكيّة والبرجوازيّة الليبراليّة، على الرغم من بعض التحالفات (العودة إلى **الكنيسة ضدّ البرجوازيّة**، باريس، كاسترمان، 1977).

أمّا فريدريك إنجلز (1820 ـ 1895) فقد ذهب أبعد من ماركس في تحليل الظاهرة الدينيّة، فاقترح تفسيراً شاملاً لتطوّر الدين. في البداية تبرز في المجتمعات السابقة للتقسيم الطبقي ما يسمّيه إنجلز «الديانات الطبيعيّة» («عبادة الأصنام لدى الزنوج أو ديانة الآريّين البدائيّة» حسب تحديده) التي نشأت من دون غشّ الكهنة، وانبثقت حسب قول هنري ديروش Henri Desrochs من «الجهل أمام الطبيعة أكثر ممّا هي من الكبت في المجتمع»[1]. وحسب إنجلز إنّ محاولة البحث عن أسبابٍ اقتصاديةٍ لهذه الديانات الطبيعية غير مجدية لأنّ التصوّرات المغلوطة عن الطبيعة كانت على العكس مصدر التطوّر الاقتصاديّ الضعيف في هذه المجتمعات. إنّ هذه الملاحظة مهمّةٌ من حيث أنّها صدرت عن كاتبٍ ماركسيّ، وتشدّد على تأثيرات التصوّرات وتقرّ أن أسباب الشعور الدينيّ ليست اجتماعيّةً اقتصاديّةً فحسب.

ويرى إنجلز أنّه لا يكفي التصريح بأنّ الدين «نسيجٌ من السخافات صنعه غشاشون» لتفسير تكوّنه ومستقبله. بل ينبغي أيضاً تحليل ظروف انبثاقه الاجتماعيّة التاريخيّة وتفسير أسباب نجاحه إلى هذا الحدّ. هذا ما يحاول تحقيقه في ما يختصّ بالمسيحيّة عبر إدخال انبثاق ما يمثّل له «الديانة

(1) هـ. ديروش، **الماركسيّة والديانات**، باريس، Puf 1962، ص 63.

«الشاملة الأولى» في سياق التفكّك الاقتصاديّ والاجتماعيّ السياسيّ العميق.

«صُدِمَ إنجلز بانتشار المسيحيّة بين الطبقات الشعبيّة ممّا دفع به إلى إنشاء توازن بين المسيحيّة الأولية والاشتراكيّة. فبدو الأولى وكأنّها «اشتراكيّةٌ» مُعَدَّلةٌ لتلائم تلك الحقبة، أي «اشتراكيّةٌ» مثّلت حركة مضطهدين وحملت رسالة خلاصٍ وتعرّضت للقمع، شأنها شأن الاشتراكيّة في الفترة الصناعيّة. يرى إنجلز إذاً في المسيحيّة والاشتراكيّة قوّة الأيديولوجيّات على الصعيد الاجتماعيّ، وعندما تدفع الأخيرة الضمائر فتصبح قوى «جماعية»».

إضافةً إلى ذلك، قدم إنجلز تحليلاً للنزاعات الدينيّة في القرن السادس عشر من حيث الطبقات، فميّز بين «الحزب الكاثوليكيّ أو الرجعيّ والحزب اللوثريّ البرجوازي الإصلاحيّ والحزب الثوريّ» (يُمثل الأخير توماس مونز Thomas Münzer وجماهير العامّة والمزارعين). إنّ إنجلز يلفت الانتباه من خلال تحليلٍ كهذا إلى الأبعاد الاجتماعيّة السياسيّة التي تؤكّد للنزاعات الدينية في القرن السادس عشر، لكنّه لا يستطيع في الوقت نفسه أن يقلص هذه النزاعات الدينيّة إلى نزاعات طبقيّة فحسب تظهر تحت «قناع» الدين. وبأنَ الأنظمة الدينيّة لا تستطيع أن تتمتّع بمنطق خاصّ بها. على خطى إنجلز، إهتم كارل كوتسكي Karl Kautsky (1854 ـ 1938) بجذور المسيحيّة وببضعة أحداثٍ دينيّةٍ في

القرون الوسطى وحقبة الإصلاح، فرأى فيها حركات شيوعيّةٍ أولى ترتدي «ثوباً» أو «غلافاً» دينياً.

على الرغم من نقاط ضعفها تشكّل المقاربة الماركسية مساهمة مهمة في علم اجتماع الأديان. فهي تطرح ثلاث إشكالياتٍ مهمةٍ في الأبحاث: إشكاليّة الإنكار وإشكاليّة استخدام الدين كوسيلةٍ سياسيّةٍ وإشكاليّة الطبقات الاجتماعيّة. أوّلاً، إنّ إشكاليّة الإنكار تسمح بطرح مسألة إدراك تأثير معرفة النظرة الدينيّة للإنسان وللعالم أوإنكارها. ثانياً، إنّ إشكاليّة استخدام الدين كوسيلةٍ سياسيّةٍ تترافق مع مسألة استخدام الأنظمة الرمزيّة في علاقات السيطرة الاجتماعية وتشريعات السلطة. ثالثاً، إنّ إشكاليّة الطبقات الاجتماعية تدعو إلى دراسة الاختلاف في الممارسات والرسائل الدينيّة وفقاً للأوساط الاجتماعية. فمن ديانة البرجوازيّين إلى ديانة الطبقات الوسطى ثمّ ديانة المضطهدين،يخترق التعارض الطبقي العوالم الدينيّة ويُحَمّلُ كلّ تقليدٍ دينيّ أوجهاً مختلفة. وسيعيد ماكس ڤيبر تناول هذه المشكلة بطريقةٍ أعمق، فيركّز على الميول الانتخابيّة الموجودة بين أنواعٍ محدّدةٍ من التديّن وأوساط اجتماعيّةٍ محدّدة.

وسوف تتمّ المحافظة على الأوّليّة التي منحها ماركس للتفكير من منطلق علم الاجتماع الكُلّي. ممّا يعني بالنسبة إلى تحليل الظواهر الدينيّة، أنّ أيّ مجموعةٍ دينيّةٍ، مهما

كانت أقليّة ولا إمتثاليّة، تندرج في الاقتصاد العامّ للعلاقات الاجتماعيّة التي تميّز مجتمعاً ما.

إنّ الماركسيّة نظريّة جامعة وقد اتخذ أتباع ماركس وإنجلز توجّهاتٍ عدّة. في ما يختصّ بعلم اجتماع الأديان سيتمّ الاهتمام بمساهمة **أنتونيو غرامشي** Antonio Gramsci (1891 ـ 1937). وغرامشي هو من دون منازع أكثر المنظّرين الماركسيّين الذين اهتمّوا بالمسألة الدينية. فمواجهة الوضع الإيطالي حيث فرضت الكاثوليكيّة سيطرتها على الشعب (وخاصّة المزارعين)، لم يستطع غرامشي توفير تحليلٍ أكثر تَعَمُّقاً للظاهرة الدينيّة وتحديداً للكاثوليكيّة. فقد بدا له ذلك ضرورياً خاصّةً لأنّه أعطى أهميّةٍ كبرى للسلطة الفكريّة ولدور الأيديولوجيّة كردّة فعل على الاقتصادية، وذلك في تحليله للمجتمع الرأسمالي.

إنّ غرامشي يقدم تحليلاً أعمق من تحليل ماركس وإنجلز، مع الإخلاص في خطوطه العريضة للرسم البياني الماركسيّ، بهدف تفسير الظواهر الدينيّة. فهو لا يكتفي بدراسة الوظيفيّة الاجتماعيّة الّتي شهدتها الكنيسة الكاثوليكيّة في حقبات مختلفةٍ، بل يحلّل أيضاً الكنيسة على أنّها جهازُ الدولة الأيديولوجيّ والبنية الداخليّة في الكتلة الدينيّة والعلاقات بين رجال الدين والعامّة والتيّارات المختلفة الّتي تخترق الكاثوليكيّة. لقد صُدِمَ غرامشي لمتانة الجهاز الأيديولوجي الذي شكلته الكنيسة الكاثوليكيّة

لدورها في إطار العلاقة بين المثقفين والجماهير. غير أنّه يرى أنّ الفترة الحاليّة تشهد تهديداً للكاثوليكيّة في وظيفة الإحاطة بالجماهير توجّهه إليها الماركسيّة بحدّ ذاتها. فالماركسيّة تُمثّل بالنسبة إلى غرامشي «إصلاحاً فكريّاً ومعنويّاً» حقيقيّاً يتأتى من الاصلاحات الدينيّة ويتعدّاها. ويصل غرامشي إلى حدّ اقتراح تبنّي أساليب الدعاية والإحاطة التي اتّبعتها الكنيسة الكاثوليكيّة واستخدامها لجذب الجماهير إلى الماركسيّة. وعلّق هوغ بوتيللي Hugues Portelli قائلاً: «ينبغي على الطبقات الدنيا أن تتلقّى الأيديولوجيّة الجديدة كالإيمان بانتظار أن تفهمها بالعقل»[1].

أمّا اليوم فيعترف بعض الكتّاب الماركسيّين بحدود ماركس وأخطائه في ما يختصّ بالدين. بالتالي، تؤكّد ميشال برتران Michèle Bertrand في فرنسا، أنّ مؤسّسي الماركسيّة أخطأوا في توقّع نهاية الدين الوشيكة. وكتبت: «في حال لم تكُن قواعد الشعور الدينيّ كلها ذات جذور اجتماعيّة فإنّ فرضيّة بقاء الدين (كنوع من أنواع الوعي) ليست مستبعدة».

(1) هـ. بورتيللي، **غرامشي والمسألة الدينيّة**، باريس، منشورات أنتروبوس، 1974، ص. 282.

2 ـ ألكسيس دو توكفيل
(1805 ـ 1859) وفضائل الدين

يستحقّ توكفيل أن يُذْكَرَ من بين «كلاسيكيّي» علم اجتماع الأديان مع أنّه لم ينتج عملاً محدّداً مخصّصاً للدين. ففي كتابه **في الديموقراطيّة في أميركا** (1835 و 1840) يراقب توكفيل الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة الأميركيّة بنظرٍ ثاقب، فيلاحظ دور الدين المهمّ في تشكيل هذه الديموقراطيّة وتطويرها. ممّا يؤول به إلى بلورة بضعة ملاحظاتٍ حول العلاقات بين الديموقراطيّة والدين التي تفتح آفاقاً كثيرةً تكون أحياناً حاليّةً إلى درجةٍ مدهشة. وقد استغرب توكفيل في البداية إكتشافه حيويّة دينيّةً كبيرة في المجتمع الأميركي، ما يتعارض والقول بأنّ انبثاق المجتمع العصريّ الديموقراطيّ يؤدّي إلى تراجع الدين، وكأنّ الاندفاع الدينيّ ملزمٌ بالفتور «كلّما انتشر تطوّر «الأنوار» والحريّة». ممّا يشكّل انقلاباً كاملاً على النظرة الماركسيّة التي عرّفت بالدين على أنّه سيطرةٌ سياسيّةٌ اجتماعيّةٌ وارتهانٌ للجماهير. كما أنّه انقلابٌ أيضاً بالنسبة إلى التعارض الكلاسيكيّ بين العصريّة والدين، علماً أنّ توكفيل أصرّ على دور الدين في بلورة المثال، الديموقراطي عند مؤسّسي

---

(1) م. برتران، **وضع الدين من منظار ماركس وإنجلز**، باريس، منشورات سوسيال، 1979، ص. 184 ـ 185.

الولايات المتحدة «الطهريين».

إنّ الولايات المتحدة لم تتميّز فقط بحيويّةٍ دينيّةٍ أكيدةٍ، بل ترافقت فيها «روح الدين» مع «روح الحريّة». فقد بدا الدين كأنّه مساهمةٌ في الديموقراطية المعاصرة أكثر مما هو عقبةٌ في طريقها. وتميّز هذا المجتمع المعاصر بالفرديّة وبتساوي الظروف الاجتماعيّة ممّا جعله معرّضاً لتفكّك تماسكه، فوجد التحامه في أساسٍ دينيّ مشتركٍ ينمّي لدى كلّ فردٍ «الروح العامّة» من خلال تعليمه الانضباط المعنويّ. ويرى توكفيل أنّه إذا كان الدين يعلّم المسؤوليّة الاجتماعيّة ويعوّض عن الفرديّة فهو ضروريّ اجتماعيّاً:

«لكي يتواجد المجتمع، وبشكل أخصّ، كي يزدهر المجتمع، ينبغي أن تظلّ أفكارُ المواطنين مجتمعةً دائماً ومرتبطةً ببعضها عبر بضعة أفكار رئيسيّة. ذلك لن يتحقق ما لم ينهل كلٌّ منهم أفكاره من المصدر نفسه أحياناً وما لم يتقبّل تلقّي عدد من المعتقدات الجاهزة» (في الديموقراطية في أميركا، 2، منشورات (V.G.E.) «10/18»، ص 224).

فإذا كان الإنسان عاجزاً عن التخلّي عن «الإيمان العقائدي» فالأكثر إثارةً للرغبة بينها هو، حسب توكفيل، الإيمان العقائدي في ما يختصّ بالدين:

«للبشر إذاً مصلحةٌ مشتركةٌ في تكوين أفكارٍ ثابتةٍ حول الله والروح وواجباتهم العامّة تجاه الخالق وتجاه بعضهم

البعض، لأنّ الشكّ في هذه النقاط الأوليّة قد يضع أعمالهم كلّها في يد الصدفة ويحكم عليهم إلى حدّ ما بالفوضى والعجز» (المرجع نفسه، ص 228).

ويذهب توكفيل إلى حدّ القول:

«إنّني أشكّ في أن يقدر الإنسان أبداً إحتمال استقلالٍ دينيّ تامّ وحريّة سياسيّة كاملة في آن واحد؛ كما أنّني أظنّ أنّه إذا لم يكن مؤمناً فينبغي عليه أن يخدم وإذا كان حرّاً ينبغي أن يؤمن» (المرجع نفسه، ص 229).

إنّ أفكار توكفيل قديمةٌ، كما أنّه يعبّر عن قناعاتٍ لا تتمتّع بصراحة العرض العلميّ. غير أنّه بمجرّد رؤية الدين على أنّه «أوّل المؤسّسات السياسيّة في الولايات المتحدة»، يطرح توكفيل المشكلة الأساسيّة وهي البعد الدينيّ للسياسة ويكشف التأثيرات المضادّة لنظام الحزب الواحد التي قد يتمتّع بها الدين. كما أنّه يمهّد الطريق أمام الأبحاث حول «الديانة المدنيّة» ويستبق في الإجابة أولئك الذين يربطون بين العصرنة وتراجع الدين، من خلال مراقبة مجتمع تتوافق فيه العصريّة والدين[1].

أمّا من وجهة نظر مختلفة ومن بدايات مغايرة،

---

(1) سوف نستشير عدد Social Compass حول «توكفيل والدين» (الجزء 38، 1991، رقم 3)، إضافةً إلى مقالة ف. ميلونيو حول «الدين حسب توكفيل» في (Etudes)، 1984، ج. 360، رقم 1.

وانطلاقاً من نقطةٍ أخرى، سوف يشدّد دوركهايم أيضاً على فائدة الدين اجتماعياً وعلى دوره كأداة تكاملٍ مركزيّ.

3 ـ إميل دوركهايم (1858 ـ 1917) ومدرسة علم الاجتماع الفرنسيّة

إنطلاقاً من مبدأ الإخلاص لما كتبه في **قواعد منهاج علم الاجتماع** (1895) حاول دوركهايم الإحاطة بدراسة الظواهر الدينيّة بطريقةٍ علميّةٍ عبر اقتراح تعريفٍ للدين. وتمحور هذا التعريف حول التفريق بين المقدّس والدنيوي في نهاية بلورةٍ تدريجيّةٍ لفكرة المقدّس عند دوركهايم وتلامذته:

*«إنّ جميع أنواع الإيمان الدينيّ المعروفة سواءٌ كانت بسيطةً أم معقدةً تتمتع بميزة مشتركةٍ. فهي تفترض ترتيب الأمور الحقيقيّة أو المثاليّة التي يتصوّرها الإنسان في طبقتين أو نوعين متعاكسين يُعرَفان عادةً بتسميتين مختلفتين تعبّر عنهما كلمتا مقدّس ودنيوي بشكلٍ كاف» **الأشكال الأوليّة للحياة الدينيّة**، (1912، منشورات Puf كادريج، 1985، ص 50).*

ولكن أليس تعريف الدين بل المقدّس هو إعادة إثارة المسألة كما قال دوركهايم عام 1899؟ هل أنّ هذين المفهومين قابلان للتبادل؟ إنّ هذه المشكلة تهزّ دائماً علم اجتماع الديانات. أمّا دوركهايم، فسوف يعتبرهما من جهته

متعادلتين، مدافعاً عن فرضيّة شمولية المقدّس وبتحديد المقدّس بطريقةٍ قاطعةٍ بما فيه الكفاية:

إنّ المُقَدَّسات (الأشياء المُقَدَّسة) هي ما تحميه الممنوعات وتعزله، أمّا الدُنيويّات(*) فهي ما تُطبّق عليه الممنوعات وما يجب أن يظلّ بعيداً عن المُقدّسات. إنّ المعتقدات الدينيّة هي تصويرات تعبّر عن طبيعة المُقَدَّسات وعلاقاتها في ما بينها أو مع الدُنيويّات. أمّا الشعائر فهي قواعد السلوك التي تحدّد كيفيّة التعامل مع المقدّسات» (**الأشكال الأوّليّة** (1912 المرجع نفسه، ص 56).

إنّ دوركهايم لا يعرّف المقدّسات إذاً بطريقةٍ إسميّةٍ بل يميّزها بتعارضها مع الدنيويّات. غير أنّنا نلاحظ، حسب ف. ـ أ. إيزامبير[1] F.-A. Isambert، أنّ دوركهايم يؤكّد «أنّ المقدّس وحده لا يدل على الدين بل أنّ تعارضه مع الدين تعارضٌ بنيويٌّ». فالدين هو ما ينشىء ابتعاداً عن الأشياء العاديّة والحياة اليوميّة. فأساس الديانة هو الفرق الذي تولّده وقدرتها على إفلات أمرٍ ما من قبضة الدنيويّات أكثر ممّا هوالحقيقة الأخرى التي يشير إليها أيّ شكلٍ من

---

(1) ف. ـ أ. إيزامبير، **معنى المقدّس، الأعياد والديانات الشعبيّة**، باريس، منشورات دي مينوي، 1982، ص 236.

(*) إنّ كلمة الدنيويات استُعمِلَت بمعنى الأمور أو الأشياء الدنيوية بمواجهة المقدّسات أو الأشياء المقدّسة (المترجم).

أشكال الماورائيّات أو أيّ عنصرٍ يتعدّى التجربة أو يفوقها. ويرفض دوركهايم بشكلٍ قاطعٍ تعريف الدين بكلمة «الخارق» أو بفكرة «الله».

إنّ الدين هو تجربة المقدّسات، فلا يمكن بالتالي تفريقه عن تجربة الجماعة. كما أنّ الدين يولّد التجمّعات ممّا يزيد من صفته الجماعيّة وهذا ما يفرّقه عن السحر حسب دوركهايم. فينتج عن ذلك التعريف التالي للدين:

«إنّ الدين عبارةٌ عن نظامٍ متضامنٍ من المعتقدات والممارسات المتعلّقة بالمقدّسات، أي المنفصلة والممنوعة. إنّ هذه المعتقدات والممارسات توحّد جميع من يعتنقها في مجتمع معنويّ واحد يُسمّى الكنيسة» ***(الأشكال الأوليّة*** *(1912، المرجع نفسه، ص 65).*

إنّ الكلمات المستعملة قديمة؛ وتندرج المقاربةُ الدوركهايميّة في نظريّة حول المقدّسات تَعْتبرُ هذه الأخيرة اعتلاء للشعور الجماعيّ. إنّ الدين هو الشعور الجماعي المتمحور حول الأقنوم؛ أمّا المجتمع فيمنح أعضاءه شعوراً بالارتباط وبالاحترام ما يجعله مولِّداً للدين. إنّ دوركهايم يعتمد على رؤية الدين كبعدٍ باطنيّ للمجتمع («فكرة المجتمع هو روح الدين») وعلى التشديد على قوّته في التعبير وتوطيد الرابط الاجتماعي، وبالتالي على وظيفةٍ مهمّةٍ للدين وهي وظيفة إحلال الإنسجام الاجتماعي والإقرار بالنظام

الاجتماعي. غير أنّ مقاربته هذه لا تبيّن الوجه المعاكس، أي دور الدين كعامل تفكك اجتماعيّ أو كوسيلة احتجاج. فالمعتقادت الدينيّة تحمل أيضاً معارضةً دنيويّة قد تظهر في إطار الحياة المدنيّة أو خارجها وتنعكس من خلال النضال الفعّال ضدّ الأوضاع الحاليّة أو من خلال مواقف جماعيّةٍ (إنشاء مجتمعاتٍ بديلةٍ) أو فرديّةٍ (الصوفية) للإنعزال عن سائر الناس.

إنّ المقاربة الدوركهايميّة محدودةٌ لأنها تستند على تحليل مجتمعٍ يتطابق فيه التجمّع الاجتماعي (الجماعة) والتجمّع الدينيّ (الديانة الطوطميّة) تماماً، بل أنّهما يندمجان الواحد في الآخر. في هذه الحال لا يمكن التمييز بين المجتمع الديني والمجتمع المدني، غير أنّ يواكيم واك Joachim Wach (1898 ـ 1955) بيّن أنّ تمييز التجمّعات الطبيعيّة والاجتماعية عن التجمّعات الدينيّة يشكل إحدى الخصائص الجديرة بالاعتبار. غير أنّ حدّ المقاربة الدوركهايميّة عنصر قوّة فيها. فتكثر الأمثال على لعب الدين دوراً مهمّاً في تأكيد الهويّة الجماعيّة (الإسلام الشيعيّ في إيران والكاثوليكيّة في بولونيا والأورثوذوكسيّة في اليونان واللوثريّة في السويد...) وكأنّ الشهادة القاطعة على الشعور الوطني لا تستطيع أن توفّر بعداً دينيّاً. فحتّى في بلدٍ علمانيّ كفرنسا، من المدهش أن يلاحظ المرء هجم الخيال

الكاثوليكيّ في طريقة إظهار الشعور الجماعيّ. إنّ الإشكاليّة الدوركهايميّة تدعو إذاً إلى التفكير بما تتمتّع به المجتمعات من مَيْلٍ إلى القبوع تحت «قبّةٍ مقدّسةٍ» (**القبّة المقدّسة** لبيتر برغر Peter Berger)[*] كما لو كان ضرورياً أن يُدْرَجَ النظام الاجتماعي المحتمل في مدار المقدّس. أمّا ر.ن. بله R.N. Bellah فيعتبر أنّ دوركهايم نفسه كان «كاهناً كبيراً وتيولوجيّاً[**] في مجال الديانة المدنيّة في الجمهوريّة الثالثة»[1].

أمّا إحدى فوائد المقاربة الدوركهايميّة فهي التشديد على الناحية الديناميكيّة في الشعور الدينيّ. فيرى دوركهايم أنّ الدين قوّةٌ تسمح بالتصرّف:

«إنّ المؤمن الّذي اتّحد مع ربّه ليس مجرّد إنسانٍ يرى حقائق يجهلها غيرُ المؤمن، بل هو إنسان ذو قدرةٍ أكبر على التصرّف. فالمؤمن يشعر بمزيدٍ من الطاقة لتحمُّل مشاقّ الحياة أو لقهرها؛ فكما لو أنّه يسمو فوق البؤس البشريّ لأنّه يسمو فوق وضعه كانسانٍ، فيخال نفسه مُخَلَّصاً من الشرّ،

(1) ر. ن. بلّه، «علم الأخلاق والدين والمجتمع في أعمال دوركهايم»، **أرشيف دي سيانس سوسيال دي ريليجيون**، 1990، 69 (كانون الثاني ـ آذار)، ص 10.

(*) ورد بالإنجليزية بعنوان Sacred canopy.

(**) اقتبس المترجم كلمة Théologien وأبقى عليها في العربيّة تسهيلاً لاستعمالها، علماً أنّها تعني «عالِم لاهوت» (المترجم).

*مهما كان مفهومه للشرّ. إنّ العامل الأوّل في أيّ إيمان هو الاعتقاد بالخلاص من خلال ايمان» (**الأشكال الأوليّة** (1912، المرجع نفسه، ص 595).*

بالتالي، بما أن «الدينَ فعلٌ» وبما أنّ الإيمان هو في الدرجة الأولى «حثٌ على التصرّف» نستطيع أن نفهم لماذا رأى دوركهايم أنّ العلم عاجزٌ عن محو الدين. فالعلم يقلّل من وظائف الدين الادراكيّة ويعارض ما يدّعيه الأخير حول توجيه مؤسّسات المعرفة. غير أنّه لا يستطيع أن ينفي حقيقةً واقعةً وأن يحول دون استمرار الأفراد في التحرّك بدفعٍ من إيمانهم الدينيّ.

هنا يكمن تناقض المقاربة الدوركهايميّة الدينيّة. فتبدو من جهةٍ وكأنّها تقلّص الدين إلى بعده الاجتماعي بينما تجذب، من جهةٍ أخرى، البعد الاجتماعي إلى الدين معتبرة أنّ المجتمع لا يتماسك إلا من خلال تقديس الشعور الجماعي. وقد كانت مشكلة دوركهايم الكبيرة أن يعرف كيف يستطيع المجتمع المعاصر المتميّز بالفرديّة وبالتضامن العضويّ (توزيع الأعمال) أن يولد التوافق والتماسك الاجتماعيّين. وسيجيب عالِم الاجتماع الفرنسيّ الكبير بالتشديد على الطابع المقدّس في شخص الإنسان. وقد كتب دوركهايم عام 1914: «لم يبق أمرٌ يستطيع الإنسان أن يحبّه ويكرّمه بشكلٍ جماعيّ إلاّ الإنسان نفسه». فيبدو تقديس الشخص عنده وكأنّه «القناعة المعنويّة الوحيدة القادرة على

توحيد أفراد المجتمع المعاصر»[1]. وينضمّ دوركهايم بالتالي إلى نقاشٍ محتدم حاليّاً حول الرابط الاجتماعيّ والأسس الأخلاقيّة للأنظمة الديموقراطيّة التعدّديّة، حيث يتساءل البعض حول كيفيّة «ضمان قدسيّة حقوق الإنسان علمانيّاً»[2].

وقد برز بين الدوركهايميّين الذين شكلوا ما سُمّيَ مدرسة علم الاجتماع الفرنسيّة من اهتمّ بالظواهر الدينيّة، خاصّةً **مارسيل موس** Marcel Mauss (1872 ـ 1950)، وهو ابن اخت دوركهايم الّذي سيستبق بضعة استنتاجات من كتاب **الأشكال الأوليّة** وسيساهم في بلورة فكر خاله. كما برز **هنري هوبير** Henri Hubert (1872 ـ 1927) **وغاستون ريشار** Gaston Richard (1860 ـ 1945).

لقد قام **مارسيل موس**[3] بالانضمام إلى نظريّة المقدّس العامة التي تبلورت في إطار المدرسة الدوركهايميّة، غير أنّه جعلها نسبيّة بنفي ما يتمتّع به مفهوم المقدّس من بُعْدٍ يتجاوز الثقافة: فمفهوم المقدّس قد لا يلائم دراسة الديانات غير

---

(1) ج. كل. فيّو، «الشخص والمقدّس عند دوركهايم»، مجلة ارشيف العلوم الاجتماعية للاديان، 1990، 69، ص 45.

(2) ج. بوبيرو، **نحو معاهدة علمانيّة جديدة؟**، باريس، سوي، 1990، ص 124.

(3) العودة بشكلٍ خاصّ إلى النصوص التي قدّمها وجمعها ف. كارادي في م. **موس**، **الأعمال** I: وظائف المقدّس، باريس، مينوي، 1968.

السامية ـ وخاصة الصينيّة منها (ويعود موس إلى أعمال مارسيل غراني Marcel Granet) ـ التي تُفْهَمُ بصعوبةٍ من خلال التميز المتفرّع ثنائياً بين المقدّس والدينوي. وقد فضل موس عليه مفهوم قوى الطبيعة الذي بدا وكأنّه أكثر شموليّةً. كما أنّه خفّف من النظرة الوراثية التي اعتمدها دوركهايم فأعطى الحيّز الأكبر لمقاربةٍ متزامنة للظواهر الاجتماعية. وقد اقترح موس، عندما كان مسؤولاً عن فرع «علم الاجتماع الديني» في مجلة **لاني سوسيولوجيك** L'Année sociologique، تصنيفاً للظواهر الدينيّة في أربعة أبواب: 1) التصوّرات؛ 2) المُمَارسات؛ 3) المنظمات الدينية؛ 4) الأنظمة، وينبغي أن يبيّن هذا الباب الأخير كيف تترابط التصوّرات والممارسات والمنظمات في إطار مجموعاتٍ دينيّة مميّزة. كما قدم موس بشكلٍ خاص دراسة إيحائيّةً حول الصلاة (1909) ظلت غير مكتملةٍ، إنطلق فيها من تعريف الشعائر على أنّها «أفعالٌ تقليديةٌ فعّالةٌ تتعلّق بأشياء تدعى مقدّسة»، فحدّد الصلاة على أنّها «شعيرة دينيّة شفهيّة تتعلق مباشرة بالمقدّسات». وقد وضع مع هوبير **دراسة حول الطبيعة ووظيفة التضحية** (1899) شكّلت مصدر وحي لأعمال كثيرةٍ حول علم السلالة وحدّدت مرحلةً جديدة في بلورة مفهوم المقدّس في قلب المدرسة الدوركهايميّة. وقد حدّد هوبير وموس التضحية بكونها عمليّةٌ «تقتضي التواصل بين عالم المقدّس وعالم الدُنْيَوي بواسطة ضحيّة» فشدَّد

بالتالي، كما فعل **روبرتسون سميث** Robertson Smith من قبلهما، على ازدواجيّة المقدّس الذي يختصّ بالطاهر والنجس ويتطلب شعائر دخولٍ وشعائر خروج.

في دراسةٍ مشتركةٍ أخرى بعنوان **محاولة لوضع نظريّة حول السحر** (1904)، درس هوبير وموس بشكل خاص مفهوم قوى الطبيعة الميلانيزي، فقد رأيا أنّه يكشف ناحية مهمّة من الدين وهي ناحية القوّة فيه الّتي تعبّر عن «حالاتٍ عاطفيّة اجتماعيّة». وستساهم هذه الدراسة في توجيه دوركهايم نحو نظريّته الديناميكيّة حول الدين التي تحدّى مصدر الدين في الشعور بالخشية والاحترام الذي يكنّه الأفراد لمجتمعهم.

بالنسبة إلى هوبير وموس، ليس من شعورٍ دينيّ خاصّ: «ليس من مشاعر دينيّةٍ بل هي مشاعر عاديّة تُنتِجُ وتخصّ الديانة والأشياء والشعائر وما فيها من تصوّرات. فإذا تكلّمنا عن مشاعر دينيّة فينبغي أن نتكلّم أيضاً عن مشاعر اقتصاديّة أو مشاعر تقنيّة. فلكلّ نشاطٍ اجتماعيّ شغفه ومشاعره العاديّة»[1]. *إنّ هذا الاقتباس مهمٌّ لأنّه يبيّن رفض تقليص الدين إلى حدود الشعور. ممّا يأخذ بعين الاعتبار، حسب ما نقول، أنّ التعبير عن الدين يتمّ أيضاً من خلال المشاعر.*

---

(1) هـ. هوبير. و م. موس «مقدّمة لتحليل بضعة ظواهر دينيّة»، 1906، الاعمال، I، المرجع السابق، ص 38 - 39.

ويرفض موس، شأنه شأن ڤيبر (راجع سابقاً) تعريف جوهر الدين:

«في الواقع، ليس من شيء، أو من جوهر يسمّى الدين؛ فما هي إلاّ ظواهر دينيّة مجموعة إلى حدّ ما في أنظمة تسمّى الديانات لها وجود تاريخي محدد في مجموعات بشريّة وحقبات محدّدة. ما تمّت برهنته هنا هو تشابه هذه الظواهر والأنظمة جميعها بما يكفي لاطلاق التسمية ذاتها عليها وجعلها موضوع دراسة وحيدة. غير أنّ نقاط التشابه هذه لا تشكّل شيئاً بحدّ ذاته أو مادّة قد يُكْشَفُ جوهرها بالحدس أو يعرف بالاستنتاج (...)»[1].

لقد كان هنري هوبير، شأنه شأن موس، مؤرّخ ديانات على قدر ما كان عالِمَ اجتماع. وفي **مقدّمته** (1904) وضعها للترجمة الفرنسيّة لكتاب **موجز تاريخ الديانات** لشانتبي دي لاسوساي Chantepie de La Saussaye، يعرض هوبير مساهمات «المدرسة الفرنسيّة» لعلم الاجتماع في موضوع الدين والتي تشكّل الخلاصة الدوركهايميّة الأولى حول الدين. إضافةً إلى مساهمته في نظرية المقدّس حيث يتم تعريف الدين على أنّه «مَنْحُ

(1) م. موس «الفلسفة الدينيّة. مفاهيم عامّة»، 1904، **أعمال**، I، المرجع الأسبق، ص 93 ـ 94.

المقدّس»، يخصّص هوبير الكثير من الانتباه لما يسمّيه «ديانات الشعوب»، معرِّفاً إيّاها بأنّها أنظمةٌ رخوةٌ ومبهمةٌ ذات وحدةٍ اشكاليّةٍ وتختلف بشدّةٍ عن الأنظمة الدينيّة التي تفوقها تنظيماً. كما اعترف هوبير أيضاً بمساهمة «دراسة العادات الشعبيّة»(*) الألمانيّة فافتتح بذلك النقاش حول الديانة الشعبيّة.

لقد ساهم بنفسه في تحليل هذه الظواهر عبر نشر مقدّمة مهمّة لدراسة تلميذه ستيفان تشارنوفسكي Stefan Czarnowski حول ***إجلال الأبطال وظروفه الاجتماعيّة. القدّيس باتريك، بطل إيرلندا الوطني (1909)****، فقارن في تلك الصفحات بين البطل والطوطم والقدّيس. كما حاول هوبير في دراسةٍ حول تصوّر الزمن (1905) أن يستخرج مميّزات الزمن الدينيّ، وهو زمنٌ نوعيٌّ أكثر ممّا هو كمّيٌّ تتمّ عبره المساهمة في المقدّس ويصبح نفسه مقدّساً من خلال التواريخ المهمّة التي تنظمه*(1).

أمّا **غاستون ريشار** الّذي انفصل عن مجموعة L'Année Sociologique فقد انتقد بشكلٍ خاصّ التحليل الدوركهايمي

(*) وردت هذه العبارة في النصّ بالألمانيّة Volkskunde (المترجم).

(1) العودة إلى ف. ـ أ. إيزامبير، «هنري هوبير والزمن المقدّس»، عن **من الدين إلى الأخلاق**، باريس، سير، 1992، ص 183 ـ 212.

للدين[1]. فهو يُعيب ذلك التحليل لأنّه يعرّف الشعور الدينيّ بالشعور الاجتماعيّ ويتعدّى على الماورائيّة عبر ادّعائه تقديم تفسير شاملٍ للشعور الدينيّ من خلال بضعة تأكيداتٍ عقائديّةٍ. ويرى ريشار أنّ مقولة تأليه المجتمع «ليست ربّما إلاّ نظرية جريئة، فهي تحول دون إدخال مشكلة الربوبيّة الأساسيّة لأنّ الدين بنظره ردٌّ على مشكلة الشرّ. ونظراً إلى أنّ علم الاجتماع الديني الدوركهايمي كان مادّة تعليم في دور المُعلّمين الابتدائيّين، إنضمّ ريشار إلى من أخذ عليه مأخذ عدم حياده بالنسبة إلى موضوعه، وطالب باحترامٍ تامٍّ لمبادىء العلمانيّة.

4 ـ جورج سيمّل (1858 ـ 1918) وعلم اجتماع التقوى

يدرس سيمّل Simmel الدين في إطار دراسة أشكال العمل المتبادل النموذجيّة التي تشكّل موضوع دراسته الاجتماعيّة الأساسيّ ـ والذي يتعارض في مضمونه مع نظريّة دوركهايم ـ فيعتبر أن لا وجود للمجتمع بحدّ ذاته بل أنّه يقوم على عددٍ كبير من التفاعلات بين الأفراد. ومع أنّ سيمّل لم يكتب كثيراً حول الدين كما فعل دوركهايم، فإنّ ملاحظاته

---

(1) العودة بشكلٍ خاصّ إلى دراسته: «الإلحاد العقائدي في علم الاجتماع الديني»، عن Revue d'histoire et de philosophie religieuses 1923، رقم 2، ص. 125 ـ 137، ورقم 3 ص 229 ـ 261.

المنتشرة في أعماله، إضافةً إلى النصّ الذي وضعها عام 1906 حول موضوع الدين، هي كتابات تبيّن نتيجة تطبيق رؤيته في علم الاجتماع على دراسة ظاهرة الدين[1]. ويفرّق سيمل بشدّةٍ بين أشكال التفاعلات الاجتماعيّة ومضامينها؛ كما تشكّل دراسته الاجتماعيّة علماً «شكليّاً» يدرس أشكال تطوير العلاقات الاجتماعيّة. بالتالي، يبدو الدين نوعاً ممكناً من التفاعل الاجتماعي قد يُطَبَّق في الواقع على أنواع المضامين كافةً. ويشكّل الدين إلى جانب الفنّ والعلم والسياسة والاقتصاد شكلاً خاصّاً معيّناً قد يتخذ أوجهاً مختلفةً مع مرور الزمن.

خلافاً لدوركهايم، يرى سيمّل أنّ الحياة في المجتمع ليست إلاّ إحدى جذور الدين: أمّا العلاقة بالطبيعة وسلوك الانسان أمام «القدر» فتشكّل مصادر أخرى متأصّلة فيه. ولكنّ سيمّل لا ينشد إظهار جذور الدين على قدر ما يهدف إلى وصف أشكال التقوى. ولا يبدو له أيٌّ من العناصر الثلاثة المذكورة كافياً لإنشاء دينٍ، لأنّ الأخير يتطلب شكلاً خاصّاً من العواطف وهو التقوى. وتشكّل التقوى إحدى الفئات الكبيرة من وسائل إعلام العالم التي يستعين بها

(1) ج. سيّمل، «مشاكل علم اجتماع الأديان» المرجع السابق، السنة التاسعة، رقم 17، كانون الثاني - حزيران 1964، ص 12 - 44؛ ويتعلق الأمر بترجمة الطبعة الأولى من كتاب **Die Religion**، فرانكفورت سور لوماين، روتن ولونينغ، 1906.

الإنسان فيرى سيمل أن «التقوى تولّد الدين» لا العكس. بالتالي، يبغي سيمل استيعاب هذا الشكل بغضّ النظر عمّا قد يحمل من مضامين، ممّا يؤدّي إلى أنّ نظرته إلى الدين تتعدّى صورة الأخير العامّة:

«لنَرَ مثلاً علاقة الطفل الحنون بوالديه، والوطنيّ بوطنه، ومناصر الدَوْلانيّة المتحمجس بالإنسانيّة، وعلاقة العامل بطبقته الاجتماعيّة في صراعه نحو التقدّم، أو النبيل الذي يعي طبقته بالأيستوقراطيّة، وعلاقة المهزوم بغازيه أو الجندي المنضبط بجيشه. إن جميع هذه العلاقات ومضامينها الشديدة التنوّع قد تحمل فحوى عامّة مشتركة في ظاهرها النفسي ينبغي تسميتها انطباع دينيّ عامّ (...). عندما تتم وضع الفرد في نظام يفوقه يشعر في داخله بدرجةٍ معيّنةٍ من الضغط العاطفيّ وبنوع من الحنان يقترنان في الآن ذاته بصرامة خاصة بالعلاقة الداخليّة. ويتعرّف الفرد إلى هذه الأحاسيس على أنّها تخصه في شخصه وفي باطنه.

إنّ ما نسمّيه عناصر دينيّةٍ هي العناصر العاطفية التي تشكّل، ولو جزئيّاً، الوجهين الداخلي والخارجي معاً في هذه العلاقات ويعود ذلك إلى كونها دينيّة الطابع، ما يمنحها نكهةً تميّزها عن العلاقات المبنيّة على الأنانيّة فحسب أو على التبعيّة الخالصة أو على مجرّد السلطة الخارجيّة أو حتّى المعنويّة» (**الدين**، 1964، ص 22).

لأن كون التديُّن فئةً خاصّةً يجعل رؤية كلّ شيء من

زاوية دينيّة أمراً ممكناً، تماماً كإمكانية رؤية أيّ شيء من زاوية فنيّةٍ (إنّ سيمل يقدم مقاربات مثيرة للاهتمام بين الفن والدين). لكن رؤية كل الأشياء من زاوية دينية لا يعني أن الأشياء دينية بحدّ ذاتها. فالتديّن هو في النهاية إحدى وجهات النظر المتعلقة بالواقع وأحد أشكال التعبير عن «مجمل الحياة»، كالفن مثلا. ومع أنّه يعترف بالدين على أنّه ظاهرة من نوع خاص لكنه لا يعترف بمكانته المتفوقة بين أشكال أخرى. ويشكل التدين بالنسبة إلى سيمل نوعاً خاصاً من الشعور العاطفي يدعوه التقوى:

*«بشكل عام، من الممكن أن يطلق المرء اسم التقوى على صيغة فكر عاطفي خاص. فالتقوى هي إحدى عواطف الروح التّي تتحوّل إلى دين عندما تتخذ أشكالاً معينة. وهنا تجدر الملاحظة أنّ كلمة pietas تعني موقف تفانٍ في سبيل الإنسان وفي سبيل الله. فالتقوى، وهي درجة شبه مبهمةٍ من التديّن، لن تتضح وتَثْبُتَ على أنّها شكلٌ من أشكال التصرّف في ما يتعلّق بالآلهة، أي في الدين». (**الدين**، 1964، ص 24).*

عندئذٍ، يستطيع المرء أن يكون تقيّاً من دون دين، تماماً كما يستطيع أن يكون فنّاناً من دون عملٍ فنّي. أي أنّ القابليّة إلى التقوى قد لا تجد مادّةً تتجسّد فيها فتظلّ في مرحلة الاحتمالية. غير أن التقوى قد تنطبق في بعض الظروف على موادّ غير دينيّة.

إنّ فائدة منهج سيمّل في علم اجتماع الأديان تكمن في انتقاله من الدين إلى التديّن وفي تأكيده بأن كل تعبير عن التقوى لا يولّد ديناً بالضرورة. وقد تخدم وجهة نظر كهذه في إظهار الغموض المعاصر في الدين (راجع الفصل الثالث)، وفي توضيح مسألة تعريف الدين الشائكة من منطلق علم الاجتماع (الفصل الخامس). فكما لاحظ جان سيغي Jean Séguy[1]، إنّ ملاحظات سيمّل حول توزيع العمل الدينيّ وطقس الترسيم مهمّةٌ جدّاً. فعندما يكتب أنّ «الترسيم هو الذي يولّد بالأحرى الروح التي ينبعث منها والصفات الخاصة الموكلة إليه»، تقرب سيمّل من مفهوم ڤيبر حول «الجاذبية الشعبية الوظيفية».

5 ـ ماكس ڤيبر (1864 ـ 1920) وعلم اجتماع الجاذبيّة الشعبيّة

بالنسبة إلى ڤيبر Weber، إنّ الدين هو «نوعٌ خاصّ من التصرّف في المجتمع»، أي في مجتمع ينبغي دراسة ظروفه وتأثيراته. ويتضمّن المجال الخاصّ بالنشاط الدينيّ تنظيماً لعلاقات القوى «الخارقة» مع الإنسان، كما يؤكد ڤيبر، الذي يبقى شديد الحذر في تعريفه التمهيدي للظاهرة الدينيّة، كما نراه. كما أنّه يرفض بشكل خاص التحدّث بدقّة عن جوهر

(1) ج. سيغي، «ابدايات علم اجتماع الأديان: سيمّل»، المرجع السابق، السنة التاسعة، رقم 17، كانون الثاني ـ حزيران 1964، ص 9.

الدين. بالإضافة إلى ذلك، وضع ڤيبر ملاحظتين مهمتين من حيث نتائجهما:

1) «إنّ الأشكال الأولى من التصرف الذي تدفعه عوامل دينية أو سحرية موجهة نحو العالم الدنيوي. فينبغي تحقيق الأعمال التي يوصي بها الدين أو السحر بهدف تحقيق السعادة والعمر المديد على الأرض» (تثنية الاشتراع، IV 40)[1]. وذلك يشكّل انقلاباً مهمّاً بالنسبة إلى الآراء النظرية المختلفة. فهي لا تبتعد بما فيه الكفاية عن الخطابات الدينية نفسها فتمزج بالتالي المصالح الدينيّة مع المصالح الموجهة إلى الحياة الآخرة. ويرى ڤيبر أنّ الدين يتعلّق بالحياة الدنيا، حتى من خلال أيّ إشارة إلى نوع من أنواع الحياة الآخرة.

2) أمّا الإنفصال الثاني الذي قام به ڤيبر فهو رفضه تعريف الدين باللامعقول: «إنّ الأعمال التي يشكل الدين أو السحر حافزاً لها هي أعمالٌ منطقيّةٌ أو منطقيةٌ نسبياً» (المرجع نفسه، ص 429).

إنّ إحدى مساهمات ڤيبر الأساسيّة هي إظهار وجود عدّة أنواع من العقلانيّة، وأنّ عقلنة الدين نفسه لعبت دوراً جوهرياً في انبثاق العصريّة. إنّ مميّزات المقاربة الڤيبريّة التي

---

(1) م. ڤيبر، الاقتصاد والمجتمع، I، 1921، باريس، بلون، 1971، ص 429 (الفصل 5: «أنواع الضمّ إلى طائفة دينيّة (علم اجتماع الدين»).

أعادت النظر في العقيدة الثقافية، أيّ ما آل إليه التعارض بين الدين والعصرية، مقرونةً بتأثير الفكر الماركسي على علم الاجتماع العامّ الذي ساد في فترة ما بعد الحرب العالميّة الثانية، وبحجم علم الاجتماع التجريبي الكاثوليكي في علم اجتماع الأديان الفرنسي، تفسّر من دون شك الصعوبات والبطء الذي واجهه تقبّل علم اجتماع الأديان الڤيبري في فرنسا[1]. وقد أدّت الترجمات والتقديمات التي قام بها جوليان فروند *Julien Freund* وفريدي رافايل *Freddy Raphaël* في ستراسبورغ وأعمال جان سيغي والمقاربة النقديّة المثيرة التي وضعها بيار بورديو *Pierre Bourdieu*[2] إلى جعل علم اجتماع الأديان الڤيبري، في فرنسا وغيرها من البلدان، مرجعاً مهمّاً لعلماء اجتماع الدين.

أمّا ما يحمل أهميّة خاصّةً لدى ڤيبر في ما يختصّ بمقاربة حول الدين، فهما مفهوما «تجمع القوى المقدسة» (hierokratischer Verband) و «أموال الخلاص» (heilsgüter). أمّا «تجمّع القوى المقدّسة»، فهو تجمّعٌ

---

(1) في تقبّل أفكار ڤيبر في علم الاجتماع الفرنسي، العودة إلى م. هيرشهورت، **ماكس ڤيبر وعلم الاجتماع الفرنسي**، باريس، لارماتان، 1998.

(2) ب. بورديو، «تكوّن الحقل الديني وبنيته»، 12، 1971، ص 295 ـ 334؛ تفسير نظرية الدين حسب ماكس ڤيبر، 1971، رقم 1، ص 3 ـ 21.

تُمارَس فيه طريقةٌ خاصّةٌ للسيطرة على الإنسان. بالتالي، إنّ ڤيبر يدرج نظريّته في علم اجتماع الأديان فيعلم اجتماع السيطرة (Herrschaftsoziologie)، ويركّز كثيراً على أنواع ممارسة السلطة الدينيّة.

إنّ طبيعة الأشياء الروحيّة الّتي يأمل بها الإنسان ـ سواء كانت أشياء دنيويّةٍ أو في الحياة الآخرة أو خارجيّةً وحميمةً ـ لا تشكّل الميزة الّتي تحدّد مفهوم تجمّع القوى المقدّسة؛ بل إنّ توزيع هذه الأشياء قد يشكل أساس سيطرةٍ روحيّةٍ على الإنسان» (Die Grundlage geistlicher Herrschaft über (Menschen).

سواءٌ كان الدين «طريقة للتصرّف في المجتمع» أو شكلاً من أشكال السيطرة على الإنسان، إن ڤيبر أكثر ما يركّز على الميزتين الأساسيّتين اللتين يتمتّع بهما الدين كونه ظاهرة اجتماعيّة، أي: الرابط الاجتماعي الذي يولده ونوع السلطة الذي يسمح به. كما أنَّ علم اجتماع الدين الڤيبري يتعلّق خاصّةً بتعريف أنواع «الضمّ إلى طائفة دينيّةٍ» (Religiöse Vergemeinschaftung) وأنواع السلطة الدينيّة.

وينبغي الأخذ بعين الإعتبار، في دراسة أنواع الضمّ إلى طائفةٍ دينيّةٍ، التفريق الشائع بين «الكنيسة» و«الطائفة» على أنّهما شكلان من أشكال وجود الدين الاجتماعي، أمّا «الكنيسة» فتشكّل مؤسّسةً بيروقراطيّة للخلاص، أبوابها

مفتوحةٌ أمام الجميع، وتتمّ في إطارها ممارسة السلطة التي تمنحها وظيفةُ الكاهن: فهي في تكافل كبير مع المجتمع الذي يضمّها. أمّا «الطائفة» فتكوّن جمعيّة إراديّة من مؤمنين هم على خلافٍ كبير إلى حدّ ما مع المحيط الاجتماعي؛ وفي قلب هذا النوع من الجمعيّات تسود سلطةٌ دينيّةٌ من النوع الجاذب شعبياً.

إنّ المرء يولد عضواً في «كنيسة»، غير أنّه ينضمّ إلى «طائفة» عبر إجراءاتٍ إراديّةٍ. ويرى ڤيبر في مقاربته أنّ «الكنيسة» و«الطائفة» هما نوعان مثاليّان أي نموذجان مبنيّان للبحث لا وجود لهما بشكلهما الصافي في الحقيقة، غير أنّهما قطبان مرجعيّان مهمّان لدراسة الحقيقة التجريبيّة. وسوف يقوم إرنست ترولتش Ernst Troeltsch (1865 ـ 1923)، وهو تيولوجيٌّ بروتستانتيّ وعالم اجتماع، بإكمال دراسة الأنواع التي بدأها صديقه ڤيبر، وسيضيف النوع «الروحاني» الذي يتميّز بالتجربة الشخصيّة المباشرة مع الابتعاد عن أشكال المعتقدات والعبادات بشكلها الموضوعيّ وتجميع رخوٍ (ترولتش يذكّر «بالمجموعات العائمة») يميّز الروابط الشخصيّة العائدة إلى التقارب الروحيّ[1].

---

(1) العودة إلى إ. ترولتش، Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1922)، سيانتيا فيرلاغ آلن، 1965؛ بالفرنسيّة العودة إلى ج. سيغي، المسيحيّة والمجتمع، مقدّمة إلى علم اجتماع إرنست ترولتش، باريس، سير، 1980.

أمّا أنواع السلطة الدينيّة، فإنّ ڤيبر يكوّنها إنطلاقاً من تحديده لأشكال تشريع السلطة المختلفة في الحياة الاجتماعية. ذلك يعني أنّ تحاليل ڤيبر للدين تتبلور هنا أيضاً إنطلاقاً من آليّة مفهوميّة في علم الاجتماع العام. وبالإمكان تشريع السلطة حسب ڤيبر عبر العقليّة والقانون أو عبر التقاليد أو عبر الجاذبيّة الشعبيّة. أمّا التبرير العقلاني - القانوني للسلطة فيعود إلى السلطة الإداريّة وهي سلطةٌ غير شخصيّة ترتكز على الإيمان بصلاحية النظم والوظائف. أمّا السلطة المبنيّة تقليدياً فترتكز على الإيمان بصلاحيّة الأعراف وبشرعيّة انتقال الوظائف التقليدي (مثلاً، بطريقةٍ وراثية). أمّا سلطة الجاذبيّة الشعبيّة فهي بالذات نموذج السلطة الشخصيّة لأن شرعيتها تعتمد على هالة فرد معيّن. في المجال الدينيّ، إنّ هذه الأشكال الثلاثة في تشريع السلطة تعرّف الأنواع المثاليّة من «الكاهن» إلى «الساحر» و«النبيّ». «فالكاهن» يمثّل السلطة الدينيّة الوظيفيّة التي تُمارَس من ضمن مؤسسة بيروقراطيّة للخلاص. أمّا «الساحر»، فيمثّل السلطة الدينيّة التي تُمارَس أمام زبائن يعترفون بقدرات الحامل الشرعي لتقليدٍ ما. أمّا «النبيّ»، فيمثّل السلطة الدينيّة الشخصيّة التي يتمتّع بها شخصٌ معترف به على أساس رؤيا ينتفع منها («لكنني أقول لك أنّ. . .»).

إنّ السلطة المؤسساتية من نوع «كاهن» هي بتعريفها تلك التي تدير الشؤون الدينيّة اليومية وتضمن استمراريّتها

الزمنيّة، بينما السلطة الذاتيّة من نوع «نبيّ» تحدث شرخاً في هذه الإدارة اليوميّة. وقد درس ڤيبر بشكلٍ خاصّ المشاكل التي يطرحها انتقال هذه السلطة الشخصيّة أي السلطة النبوّية. فالانتقال يحوّل الجذب الشعبي روتينياً ويطلق عمليّة تأسيس مع الجيلَيْن الثاني والثالث من تجمّعٍ نبويّ معيّنٍ.

إنّ هذه الدراسة النوعيّة لأشكال السلطة الدينيّة ينبغي أن تستخدم بحذر. غير أنّ قوّتها الكشفيّة عظيمةٌ وقد عاد إليها الكثير من علماء اجتماع الأديان على أنّها مرجعٌ لهم. لمزيدٍ من الدقّة في دراسة الأنواع ينبغي التمييز بين تسعة أنواع من السلطة الدينيّة، كما فعل يواكيم واك[1]، وَهي المؤسّس الديني والمُصْلح والنبيّ والمستبصر والساحر والعرّاف والقدّيس والكاهن والراهب. إنّ هذه الإضافات التي تُغني، تفيدُ أيضاً؛ فلا ينجح كلّ نبيّ مثلاً في تأسيس ديانةٍ جديدةٍ. كما أنّه من الممكن تقييم صوابيّة الأنواع الڤيبريّة بالنسبة إلى نوع أو غيره من أنواع السلطة الدينيّة (حاخام، إمام...) والسير على خطى ميشال ميسلان Michel Meslin وشركائه[2] في دراسة الأشكال المختلفة التي تتّخذها العلاقة بين المعلّم وتلاميذه في التقاليد الدينيّة.

---

(1) ج. واك، علم اجتماع الدين، باريس، بايو، 1955، ص. 289 ـ 341.

(2) م. ميسلان، منشورات، **المعلّم والتلاميذ في التقاليد الدينيّة**، باريس، سير، 1990.

ولكن، ليس مؤكّداً أن تنطبق هذه الدراسة النوعيّة على الأديان جميعها. بالتالي، فقد وضعنا، إنطلاقاً من مثل القسّ البروتستانتي، نوعاً هو المبشر ـ الطبيب. وركّزنا في هذه الحال على الدور المهمّ الذي تلعبه السلطة الأيديولوجيّة المستندة إلى التشديد على العقلانية[1]. وقد أدّى ذلك إلى إضافة نوع الطبيب إلى دراسة الأنواع الڤيبريّة.

إذا كان ڤيبر معروفاً على على الأخصّ لدراسته المشهورة حول **الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسماليّة** (1905) فإنّ الملاحظات السابقة تبيّن كم أنّ مساهمته في علم اجتماع الأديان تتعدّى تحليل الروابط بين آداب البروتستانتيّة المتزمّته وتطوّر نوع من العقلانية الاقتصادية. ويجدر الذكر أنّ هذا العمل الأخير يقع في إطار مجموعة تحليلات طوّرها ڤيبر حول الروابط بين الاقتصاد والدين. إنّها تحليلاتٍ يُظهر من خلالها ما للمعتقدات الدينيّة من تأثيرات إقتصاديّة، سواءٌ كانت تلك المعتقدات الكونفوشيوسيّة أو الطاويّة أو الهندوسيّة أو البوذيّة أو اليهوديّة القديمة[2].

(1) المهنة: قسّ، جنيف، لابور إي فيد، 1986، ص 61 ـ 72.

(2) دراسات مجموعة في ثلاثة أجزاء من Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziolojie (توبينغن، موهر، 1920). بالفرنسيّة، العودة بشكل خاص إلى **مقدّمة إلى الأخلاق الاقتصاديّة في الديانات الشاملة في عام 1915**، ترجمة ج. ب. غروسان في م. ڤيبر، **في علم اجتماع**

بالنسبة إلى ڤيبر، لا يتعلّق الأمر بالقول إنّ البروتستانتية
في أساس الرأسمالية، بل بإظهار التقارب بين نوع معيّن من
البروتستانتية هو الكالفينية المتزمّتة التي سادت بشكل خاص
في القرنين السابع عشر والثامن عشر من جهة، وروح
المبادرة من جهة أخرى. إنّ المتزمّت يقتنع بأنّ المرء لا
يصل إلى الخلاص من خلال مجهودٍ إنسانيّ (أي من خلال
«الأعمال»)، بل أنّ الله وحده يُعطيه عبر مَرْسومِهِ المتعذّرِ
سبرُه؛ كما أنّه يرفض وساطة الكهنة والكنيسة، لذلك، إنّ
المتزمّت مشغولٌ بمعرفة إذا ما أُنقِذَ أم لا. عندئذٍ سيبدأ
بتفسير نجاحه الدنيويّ، أي تطوّر مؤسّسته بشكل خاصّ،
على أنّه مباركة إلهيّةٌ وبرهانٌ قاطعٌ على أنّه ينتمي إلى فئة
المختارين. إنّ العمل المنتظم والمنهجي لزيادة الثروات
يشكّل دعوة إلهيّةً (بيروف Beruf). ولا يقتصر الأمر على
جمع الثروات للتمتّع بها والاسترخاء في الفخامة بل على
حياة التقشف والعمل الدؤوب أيضاً. ويشرح ڤيبر أنّ هذه
الحالة الفكريّة شجّعت التراكم الرأسمالي ودفعت تطوّر
الاقتصاد المنهجي قدماً. في الواقع، إنّ المنهجيّة هي
المعيار الذي يميّز الرأسماليّة الغربيّة عن غيرها من
الرأسماليّات. فاعتبار العمل واجباً دينياً وممارسة التقشّف
في الحياة في المجتمع والتصرّف وفق منهج مهنيّ، هي أمورٌ

الأديان، الجزء 1، دي، منشورات آدي، 1992، ص 23 ـ 67،
واليهودية القديمة، ترجمة ف. رافايل، باريس، بلون، 1970.

تشكّل عناصر روح الشعب(*) التي شجّعت إلى جانب عوامل أخرى تطوّر الرأسمالية الغربيّة.

بالتالي، إنّ ڤيبر يُظهرُ بحزم وزن العوامل الثقافيّة، والدينيّة بشكلٍ خاصّ، في انبثاقِ نوع معيّن من السلوك الاقتصادي من دون إنكار أهميّة العوامل الماديّة، علماً أنّه ينفر من أيّ تفسيرٍ إحاديّ السبب[1].

6 ـ الوظيفيات

يفسّر دوركهايم أنّ وظيفة الديانة الطوطميّة لدى الأوستراليّين الأصليّين كانت إحياء الشعور الجماعي والمحافظة على الترابط الاجتماعي. وهو ينطلق من ذلك ليطوّر مقاربةً وظيفيّة حول الدين: يتعلّق الأمر بتحليل ممارسته اجتماعياً وبإلقاء الضوء على الوظائف الاجتماعيّة التي تشغلها الممارسات والمعتقدات الدينيّة. لقد تركت الوظيفيّة تأثيراً عميقاً في علم السلالة ـ مع ب. مالينوسكي B. Malinowski (1884 ـ 1942) و أ. رادكليف ـ براون (1881 ـ 1955) ـ وفي علم الاجتماع العام والأميركي

(1) في النقاش الذي أثارته دراسة ڤيبر هذه، راجع ف. بيسنار، **البروتستانتيّة والرأسماليّة. التناقض ما بعد ڤيبر** (باريس)، أرمان كولان، 1970. في دراسةٍ حديثةٍ، يعارض أ. ديسْلكامب أن تكون عقيدة الكالفينيّة الجبريّة قد شجّعت ظهور أخلاق المهنة: راجع **الأخلاق البروتستانتيّة حسب ماكس ڤيبر**، Puf، 1994.

بشكلٍ خاص مع ت. بارسونز T.Parsons (1902 ـ 1980) ور. ك. ميرتون R.K.Merton. هنا أيضاً، من الملاحظ أن تحليل الظواهر الدينية من منطلق علم الاجتماع جزءٌ لا يتجزأ من تحليل المجتمع الشامل ومن إطار نظري عام. ولم يطوّر أيٌّ من ميرتون وبارسونز علم اجتماع أديان، فهما يضعان الدين في إطار تحليلهما للنظام الاجتماعي العام. بالتالي، إنّهما يمنحان الدين مكانة معينة في تحليلهما للمجتمع بالتحديد، لأنّهما يريدان إظهار العناصر المختلفة في النظام الاجتماعي. لكن علماء اجتماع أديان متعدّدين يضعون أنفسهم في توجه وظيفي ما من دون الإندراج حتماً في إطار نظرته أحد آباء الوظيفية، شأنهم شأن الأميركي ميلتون ينجر Milton Yinger.

إنّ ر.ك ميرتون الّذي يؤيّد الوظيفيّة المعتدلة قد كشف المسلّمات الأساسيّة في الوظيفيّة الجذريّة وتأثيراتها على تحليل الدين[1]*. والمسلّمات هي التالية: مسلّمة وحدة المجتمع الوظيفيّة التي تقول بمساهمة جميع الممارسات والمعتقدات الاجتماعية في سير النظام الاجتماعي؛ مسلّمة الوظيفيّة الشاملة التي تقول إنّ جميع هذه الممارسات والمعتقدات تشغل وظيفةً إيجابيّةً في المجتمع وتسدّ الحاجة*

(1) راجع ر. ك. ميرتون، **عناصر النظريّة والمنهج في علم الاجتماع**، ترجمة هـ. مندراس، بريون، جيرار مونفور، 1965.

إلى التكيف معه، فإذا كانت جميع العادات الاجتماعية تشغل وظيفةً حيويةً، فمن غير الممكن تفسير بعضها إنطلاقاً من منظارٍ تطوّري بعبارات تدلّ على أنّها مخلّفات؛ مسلّمة الضرورة الّتي تقول بأنّ الممارسات والمعتقدات الإجتماعية الملحوظة لا غنى عنها لحياة المجتمع ذاتها.

ويعي المرء عندئذٍ أنّ المجتمع يبدو من خلال هذا المثل التفسيريّ وكأنّه مجموعة متكاملةٌ وثابتةٌ، ناهيك عن أنّ الأخير يميّز النظام المتغيّر؛ كما أنّه يلاقي صعوبةً في ضمّ الشروخ والصراعات إلى مقاربته للشؤون الاجتماعيّة، ما يؤدّي في حال تطبيق ذلك المثل على دراسة الظواهر الدينيّة إلى التشديد من طرفٍ واحدٍ على وظيفة الدين التكامليّة وإلى إهمال «دوره المُزَعزع في بضعة أنواع من البنى الاجتماعيّة». أمّا من وجهة نظر الوظيفيّة الجذريّة ففي حال شغل الدين الوظائف اللازمة للمحافظة على المجتمع، يصبح إذاً عنصراً لا غنى عنه في أيّة بنية اجتماعيّة:

«ليس هناك من مجتمعٍ تَعَلْمَنَ إلى درجة التصفية التامّة للإيمان بالماورائيّات وبالكيانات الخارقة. وحتّى في إطار مجتمعٍ معلمنٍ ينبغي إيجاد نظام ما يؤمّن استيعاب القيم الأساسيّة وظهورها الشعائريّ و«التأقلم العاطفي الذي تتطلّبه خيبات الأمل والكوارث والموت» (ك. دافيس K. Davis و و.إ. مور W.E. Moore، 1945، حسب ذكر ميرتون، المرجع الأسبق، ص 76).

ويقوم ميرتون بنقل هذه الوظيفيّة الجذريّة وتحليلها للظواهر الدينيّة، ويصرّ بالتالي على ضرورة أخذ النزاعات في المجال الدينيّ بعين الإعتبار، سواءٌ كانت في العلاقات بين المجموعات الدينيّة والمجتمع الشامل، أو في علاقاتها في ما بينها وفي داخل كلّ منها. فمن خلال البحث على التمييز بين الحوافز الذاتيّة والوظائف الموضوعيّة، ومن خلال إدخال مفاهيم الاضطرابات الوظيفيّة والوظائف الظاهرة والوظائف الكامنة وما يساويها من مفاهيم وظيفيّة، ومن خلال تحليل ظواهر التنبّؤ الخلاّقة (Selffulfilling Prophecy) والتنبّؤ الهدّام، قام ميرتون بإغناء الآلية المفهوميّة للتحليل الوظيفيّ وأظهر خصوبته في تحليل الدين.

ويعرّف ينجر الدين «وكأنّه نوعٌ معيّنٌ من الجهد بهدف شمل وظائف متعدّدة» وبشكل خاصّ «كأنّه مجموعة من المعتقدات والممارسات الّتي بفضلها تواجه مجموعةٌ معيّنةٌ المشاكل الكبيرة في حياة الإنسان»[1]. من هذا المنظار يعتبر الدين جزءاً لا يتجزّأ من الطبيعة الإنسانيّة. كما أنّه يسدّ حاجاتٍ مرتبطةٍ بظروف الإنسان فيشغل وظائف دائمةٍ (كالإستمراريّة الشعائريّة وإدارة المعاناة والموت...).

---

(1) ج. ميلتون ينجر، الدين، المجتمع والفرد: مقدّمة إلى علم اجتماع الدين، نيويورك، ماكميلان، 1956، (ترجمة فرنسيّة Religion Société, personne، باريس، المنشورات الجامعية، 1964، ص 170).

وتعتمد هذه المقاربات إلى افتراض أنتوبولوجيّ(*) معاكسٍ للمقاربات العقلانيّة التي ترى الدين وكأنّه وهمٌ فحسب. إنّها تعترف بالتالي بوجود حاجةٍ شاملةٍ إلى الدين ولا تسمح بالتفكير اللاديني فتفسّر بسرعةٍ أشكاله المختلفة وكأنّها تساوي الدين أو ما يشبه الين وظيفيّاً. غير أنّ سيّئة هذه المسلّمة قد تكون أقلّ سوءاً من تلك التي تفترض نهاية الدين، لأنّ هذه الأخيرة تأثّرت بفرضيّة تلاشي هدفه عند أجلٍ محدّدٍ، وصارت إذاً تميل دوماً إلى تطوير مقاربة تقليصيّةٍ للظواهر الدينيّة.

ويجب تحديد مكان تحليل عالِم الاجتماع الألماني نيكلاس لوهمان Niklas Luhmann (ولد في 1927) في إطار التقليد الوظيفي. فقد عرّف نظريّته بالبنيويّة الوظيفيّة (أمّا بارسونز Parsons، فقد تحدّث عن «الوظيفيّة البنويّة»). إضافةً إلى علماء الاجتماع الكلاسيكيّين، إعتبر لوهمان أنَّ الدين موضوعٌ مركزيٌّ في نظريّة المجتمع، وأنّه يشغل «في الآن ذاته وظيفة مركزية ومحدَّدةً جدّاً» بالنسبة إلى المجتمع. فمن بين أعمال كثيرة تساوي حوالى أربعين كتاباً، طوّر لوهمان تحليله للدين في كتابٍ تمّ نشره عام 1977 بعنوان **Funktion der Religion** واعتبر، مثله مثل بارسونز، أنّ التمييز الوظيفيّ

(*) أنتروبولوجيّ: يختصّ بالأنتروبولوجيا أي علم الإنسان. استخدمت هذه الكلمة بصيغتها الأجنبيّة لتسهيل استعمالها ومنعاً للثقل في الجملة، علماً أنها تستعمل كذلك في اللغة العربية. (المترجم).

هو القوّة الدافعة الأساسيّة وراء التطوّر الاجتماعي، وهو تطوّر يتّجه نحو مجتمع عالميّ. بالتالي، يتألّف المجتمع من عدّة أنظمة ثانويّة تتمتع كلٌّ منها بمساره الخاصّ كالعلم والعائلة والسياسة والدين... ولا يغطّي أيٌّ من هذه الأنظمة الثانويّة النظام الاجتماعي كاملاً ويؤمّن تكامله. فالدين إذاً نظامٌ ثانويّ، كغيره من الأنظمة الثانويّة، يشغل بعض الوظائف عند الأفراد. غير أنّ الدين يشكل، حسب لوهمان، نظاماً ثانويّاً رمزيّاً محدّداً، وظيفته اعتبار العالم وكأنّه كلٌّ والسيطرة على الحادث. أمّا على الصعيد «التفسيري»، فهو يسمح للأفراد بالسيطرة الشخصيّة على مجتمعٍ مجزّأ بسبب تقسيم وظيفيّ كبير.

من منظار لوهمان، نستطيع القول إنّ الدين يسمح بالحياة، و«كأنّ» العالم الاجتماعيّ كُلٌّ: فلأنّ الدين يختلف عن الأنظمة الرمزيّة الأخرى يستطيع أن يشغل هذه الوظيفة لدى الأفراد. إنّ الدين يحمل إذاً، حسب لوهمان، معنىً مركزيّاً في المجتمع؛ ولأنّ الدين يعتبر العالموكأنّه كُلّ، لا يستطيع أن يشغل وظيفته الاجتماعيّة إلاّ إذا ظلّ مرجعُه ما ورائيّاً. ممّا يؤدّي بلوهمان إلى نقد تمدين الدين الداخلي، كبضعة تطوّرات في المسيحيّة الغربيّة، مثلاً، نحو إنسانيّة مدنيّة[1].

---

(1) في علم اجتماع ن. لوهمان، راجع بالفرنسيّة إلى، رقم 43 من Sociétés (1994) بالتنسيق مع ب. واتييه، وبالاستعانة بالجزء 89، 1990، من Cahiers internationaux de sociologie.

7 ـ روجيه باستيد Roger Bastide (1898 ـ 1974) والأنتروبولوجيا الدينيّة

إنّ كليفورد جيرتز Clifford Geertz الّذي نفى عام 1961 في دراسته «الدين كنظام ثقافي»[*] حاجة الأنتروبولوجيا الدينيّة إلى النظريّات، لم يكن قد قرأ أعمال باستيد. ففي دراسات الأخير الكلاسيكيّة حول الديانات الإفريقيّة البرازيليّة (**كاندومبلي**[**] **باهيا، طقس الناغو** 1958، **الديانات الإفريقيّة في البرازيل**، 1960)، لم يقف باستيد بالفعل عند وصفٍ خاصّ لهذه العوالم الدينيّة المعقّدة بل استنتج من هذه الدراسات حول الحركات التأليفيّة واللقاءات الحضاريّة أفكاراً كثيرةً عن ظواهر التثاقُف (ويميّز أنواعاً منها: الرسميّة والقانونية والفولكلوريّة والمطبخيّة والأدبية والدينيّة). بالنسبة إلى باستيد الذي بدأ مسيرته الفكريّة **بدراسة مشاكل الحياة الصوفيّة** (1931) **وعناصر علم الاجتماع الدينيّ** (1935)، إنّ الدين هو أوّلاً «نشاطٌ رمزيّ» يتمتّع بمنطق خاصّ به ويحمل بعداً عاطفياً. إنّه نشاطٌ رمزيٌّ لا ينبغي أن يُقْطَّعَ إلى شرحات (شعائر، عقائد، مؤسّسات...)، بل أن يُفهَمَ بشكلٍ عامّ وكأنّه «نشاطٌ ثقافيٌّ

(*) ورد العنوان في النصّ الأصلي بالإنجليزية كالتالي: «Religion as a cultural system».

(**) يتمّ تفسير الـ Candomblé لاحقاً في الفصل الثالث، الجزء الرابع، ص 120 (المترجم).

تام باستخدام عدّة لغات»[1] على عكس الأنتروبولوجيا البنيويّة التي قال بها ليفي ـ ستراوس Levi-Strauss، وعلى عكس جميع الحركات التقليصيّة الخاصّة بالماركسيّة وبالتحليل النفسي، يدافع باستيد عن الاعتراف بالدين على أنّه «بنيةٌ ثقافية» حقيقيّة دائمة التحوّل. وفي دراسته حول مشكلة الغش، ركّز باستيد بشكلٍ خاصّ على التغيرات التي ينفرد بها الغش وعلى «تحوّل «الآلهة»، مشدّداً بالتالي على أنّ الديانات لم تكن فحسب متغيّرات تعتمد على التبدّلات الاقتصادية والاجتماعيّة، بل أنّها من خلال علاقتها بهذه التبدلات طوّرت نشاطاً تجوّليّاً خاصّاً. واقتناعاً منه بأن الدين يتحوّل أكثر ممّا يختفي، إهتمّ باستيد أوّلاً «بالمقدّس البدائي»، فأظهر كيف روّضت المجتمعات التقليديّة هذا «المقدّس البدائي» (تشكّل حالة الانتقال أيّ شيء إلاّ تُفلتا جسديّاً لا إراديّا)؛ بينما في المجتمعات الغربيّة، إنّ تفكّك «المقدّس الأليف» أطلق «المقدّس البدائي» في جميع الإتّجاهات («المقدّس البدائي ودراسات أخرى، والابتهاج في الهاوية، 1070). ويأخذ إجلال النجوم مكان إجلال القدّيسين، وتحمل الميثولوجيّات الجديدة التي تبثّها وسائل الإعلام تلك

---

(1) راجع ر. باستيد، «الأنتروبولوجيا الدينيّة»، الموسوعة العالمية، الجزء 2، باريس، 1968، ص 65 ـ 69. أيضاً راجع روجيه باستيد والابتهاج في الهاوية، باشراف ف. لابورت ـ تولرا، باريس، لارماتان، 1994.

التي أطلقتها الكنائس القديمة، حسب قول باستيد عام 1973. إنّ ملاحظة تحوّلات الآلهة في البرازيل تشير إلى التبدّلات الدينيّة الغربيّة. فهي تسمح مثلاً بإجراء مقارنةٍ شديدة الإيحائية بين «التركيب الافريقي البرازيلي» و«الكسر واللصق ما بعد العصريّة»[1]. إنّ «التقاف» الأنتروبولوجيا كما يظهر في كتاب جورج بالانديه Georges Balandier يسمح بتحليل عميق لتطوّرات المجتمعات المعاصرة[2].

(1) كما فعل أ. ماري في روجيه باستيد أو الابتهاج في الهاوية، المرجع الأسبق، ص 85 ـ 98.

(2) راجع ج. بالانديه، الإلتفاف، 1985؛ الفوضى، 1988، المتاهة، 1994، (باريس، فايار)؛ راجع أيضاً م. أوجي، في أنتروبولوجيا العوالم المعاصرة، باريس، أوبيه، 1994.

الفصل الثاني

من علم الإجتماع الدينيّ إلى علم اجتماع الأديان

إذا كان علم اجتماع الأديان قد نما على أرض علم الاجتماع العام، فقد ساهم مجالٌ آخرٌ في إنمائه وهو مجال الأوساط الدينيّة نفسها، وعلى الأخصّ الكنائس المسيحيّة. ولكن قبل دراسة خصوبة هذه الأرض بالنسبة إلى علم اجتماع الأديان، ينبغي التذكير بالدور المهمّ الذي لعبته بعض الأوساط المسيحيّة في تكوّن علم الاجتماع العامّ بذاته.

في الولايات المتحدة، شارك بعض القساوسة بشكلٍ فعّالٍ في ظهور علم الاجتماع العام، ومن المدهش أن يلاحظ المرء التطوّر المتزامن الذي شهدته مجلّة Social Gospel وعلم الإجتماع في فترة 1865 ـ 1915[1].

---

(1) راجع أ. وودبوري سمال، «50 عام من علم الاجتماع في الولايات المتحدة (1865 ـ 1915)»، اميريكان جورنال أوف سيوسيولوجي، 21، 1916، ص. 721 ـ 864؛ ايضاً فوكوياما، «المجموعات الدينيّة وعلم الاجتماع في الولايات المتحدة»، كريستيانيسم سوسيال، =

لتبشير أفضل، تمّ تشجيع معرفة الآليّات الاجتماعيّة: فكما شارك المبشرون في ازدهار علم السلالة، ساهم بعض الكهنة في تطوير علم الاجتماع. وأوّل من درّس علم الاجتماع قسٌّ أبرشانيٌّ في جامعة هارفرد عام 1891 ـ 1892؛ كما قام قسٌّ معمدانيّ بتأسيس أوّل قسم لعلم الاجتماع في جامعة شيكاغو. أمّا في فرنسا الدومينيكيّون بقيادة ل. ج. لوبري L.J. Lebret ومجلّة Economie et humanisme، منذ عام 1940 إلى 1950 في تطوير البحث التجريبي حول الأوساط المهنية الاجتماعيّة المختلفة (راجع مثلاً دراسة الأب لو R.P. Loew حول العاملين على أرصفة السفن في مارسيليا). ووضع الأب لوبري دليل بحث تمّ نشره في **إيكونومي إي أومانيسم** قبل أن تنشره عام 1952 (Puf) في طبعة وضع مقدّمتها مدير المعهد الوطني للعلوم والدراسات الاقتصادية (INSEE)؛ وقد استعان به الكثير من علماء الاجتماع. وقد أصبح بعض الدومينيكيّين كسيرج بونّي Serge Bonnet وموريس مونتوكلار Maurice Montuclard وهنري دروش علماء اجتماع محترفين. كما يجدر ذكر دور الحركات الكاثوليكيّة الفاعلة وخاصّةً في الأوساط العمّاليّة.

إنّ الحوافز المشجّعة، مهما كانت مصادرها، شكّلت بالفعل عاملاً جاذباً إلى علم الاجتماع: فيلاحظ جوهان

= العام الواحد والسبعين، 1963، رقم 9 ـ 12، ص 739 ـ 746.

هيلبرون Johan Heilbron أنّه من بين أوّل اثني عشر باحثاً عملوا في مركز دراسات علم الاجتماع الذي أُنشيء عام 1946 في باريس «خمسة انتموا إلى الحزب الشيوعي فيما ارتبط بعضهم بمجموعات من أقصى اليسار وبعضهم الآخر بمجموعات كاثوليكيّة يساريّة»[1]. كما أنّ أهميّة الشخصيّات الدينيّة في علم الاجتماع قد يوجّههم إلى علم الاجتماع العام أكثر من علم اجتماع الأديان: فإنّ دراسة علم الاجتماع الذي يختصّ بالآخرين أكثر سهولة في بعض النواحي من ذلك الذي يختصّ بمجموعة المرء. غير أن هذا الأمر لم يمنع البعض من تحويل ناظريهم إلى الحقائق الدينيّة بذاتها، سواءٌ كان ذلك باسم المشاغل الرعويّة أو لاهتمام يحملونه إلى هذه الطريقة الجديدة نسبياً في فهم الظواهر الدينيّة.

في الولايات المتحدة، تمّ إنشاء «معهد الابحاث الاجتماعية والدينيّة» منذ عام 1921 بغية «تطبيق طريقة علميّة في دراسة الظواهر الاجتماعية ـ الدينيّة». واستمرّ هذا المعهد حتّى عام 1934 وباشر في أكثر من خمسين تحقيق وأصدر منشورات عديدة. وقدّم هـ.ب. دوغلاس H.P. Douglass وبرونر Brunner خلاصةً لهذه الأبحاث في كتابٍ بعنوان ***الكنيسة البروتستانتيّة كمؤسّسة اجتماعية (1935)****. إثر هذه*

---

(1) ج. هيلبورت، «سباقون لغياب غيرهم؟ بدايات البحث في مركز الدراسات في علم الاجتماع (1946 ـ 1960)، المجلة الفرنسية لعلم الاجتماع، 32، 1991، ص 370.

المبادرة قامت طوائف بروتستانتيّة عديدة بإنشاء فرع أبحاث وتحقيقات خاصّ بها يهدف إلى ترشيد أعمالها، أي مثلاً إختيار المكان المناسب لبناء كنيسة. إنّ علم الاجتماع إندرج إذا بشكلٍ واضحٍ في مشروعٍ رعويّ واتخذ صورة وسيلةٍ لتنفيذ الأفعال.

من جهةٍ أخرى، تطوّر علم اجتماع الدين بالسرعة عينها في الوسط الجامعي، ما أنتج دراسات تظل أعمالاً كلاسيكيّة. فلنذكر الأساسيّة منها: دراسة ل. بوب L. Pope حول علاقات الكنائس مع عالم العمل في كارولينا الشماليّة، وهو يحلّل بشكلٍ خاص نموّ مجموعاتٍ عَنْصَرِيّة (pentecôtistes) في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين: **عمّال ومبشّرون**، 1942؛ دراسة ك. و. أندروود K.W. Underwood حول العلاقات بين الطوائف في مدينة صناعيّة في **إنجلترا الجديدة: البروتستانت والكاثوليك** (1957)؛ دراستا جوزف هـ. فيختر H.Fichter من جامعة نوتردام إلى أورليان الجديدة: **الأبرشيّة الجنوبيّة** 1951 و **الدين كمهنة**، 1961؛ دراسة بول. م. هاريسون Paul M. Harrison حول السلطة في تقاليد الكنيسة الحرّة: **الصلاحيّة والسلطة في تقاليد الكنيسة الحرّة**، 1961؛ ودراسة جرهارد لينسكي Gerhard Lenski حول تدخل العامل الديني في مدينة ديترويت وضواحيها: **العامل الديني**، 1961.

وقد تركّز اهتمامٌ خاصّ على عمليّات التمييز

الاجتماعيّة في قلب المجموعات الدينيّة؛ وتمّ ذلك على خطى التيولوجيّ هـ. ريتشارد نيبور H.Richard Niebuhr (**الجذور الاجتماعيّة للطائفيّة**(*)، 1929).

يقول نيبور إنّ ظاهرة الطوائف تكرّر الشقاقات الاجتماعية (العرقيّة والاقتصاديّة...) في إطار المنظمات الدينيّة، فتعكس بالتالي «نتيجة التقاليد الاجتماعية وتأثير الإرث الثقافي وحجم المصالح الاقتصاديّة [...] في تعريف الحقيقة الدينيّة»[1]. ويرى نيبور أنّ ذلك يمثّل تكييف الدين مع «نظام الطبقات» الشائع في المجتمع الشامل، أي نوعاً من التمدين الداخلي للمسيحيّة.

هكذا يتمّ طرح موضوع كلاسيكيّ في علم اجتماع الأديان، وهو موضوع العلاقات بين المجموعات الدينيّة والمجتمع الشامل لها، وخاصّةً من خلال مسألة التكرار الديني للشقاقات الاجتماعيّة (يدرس نيبور «كنائس المحرومين» و«كنائس الطبقة الوسطى» و«كنائس المهاجرين»...). وسيبيّن ديميرات الثالث Demerth صورة عامّةً عن الطوائف البروتستانتيّة المختلفة في أميركا الشماليّة:

---

(1) هـ. ر. نيبور، **الجذور الاجتماعيّة للطائفيّة** (1949)، نيويورك، ينو أميريكان ليبراري، 1975، ص 17.

(*) ورد بالإنجليزية بعنوان The Social Sources of Denominationalism (المترجم).

الطبقة الاجتماعيّة في البروتستانتيّة الأميركيّة[*]، 1965. في الوقت عينه، ساهم نيبور في مشكلة تصنيفيّة الكنيسة ـ الطائفة باقتراح هذا النوع المتوسّط، وهو الطائفة أو نوع قريب ممّا يسمّيه مؤلّفون آخرون الكنيسة الحرّة، وهي كنيسة ذات ميولٍ طائفيّة أو طائفة متمركزة في المجتمع وتميّز بشكلٍ خاصّ مجتمعاً يُعْرَف بتعدّد الديانات كما هي الحال في الولايات المتحدة.

إذا كانت في العامين 1965 ـ 1966 نسبة 41% من أبحاث علم الاجتماع في الولايات المتحدة ما زالت أبحاثاً اجتماعيّة كنسية، فإنّ نسبة 46% كانت أبحاثاً جامعيّة، في الوقت نفسه كان علم اجتماع الدين الجامعي، في أوروبا، يشكل مجرّد 21% من الأعمال[1]*. وحتى لو أنّ قيمه هذا الفرق نسبيّة فحسب بسبب العلاقات المتينة بين الأبحاث الاجتماعيّة ـ الكنسيّة والأبحاث الجامعيّة، فإنّها تسمح بالتشديد على أهميّة مساهمة الأوساط الدينيّة بنفسها في هذه الخطوات الأولى في مجال «علم الاجتماع الديني».*

---

(1) ك. دوّبلير «تقرير حول وضع علم اجتماع الدين: 1965 ـ 1966»، سوسيال كومباس، 15 (5)، 1968، ص 334.

1 ـ غابريال لو برا وعلم اجتماع الكاثوليكيّة

بعد مبادرة دوركهايم وتابعيه في فرنسا، تمّ القيام بخطوةٍ مهمّةٍ مع تطوّر علم اجتماع الكاثوليكيّة بتشجيع من رجل قانون هو غابريال لو برا Le Bras(1891 ـ 1970) الذي كان يودّ «معرفة الشعب المسيحي الذي ينطبق عليه قانون الكنيسة». وكان لوبرا أستاذاً في تاريخ القانون الكنسي والمؤسّسات المسيحيّة في كليّة الحقوق في باريس وفي فرع العلوم الدينيّة في المدرسة التطبيقيّة للدراسات العليا، ونشر عام 1931 إستفتاءاً مؤلفاً من خمس وعشرين صفحة مطلِقاً فكرة إجراء بحثٍ حول الممارسات الدينيّة الواقعيّة الّتي يقوم بها الشعب الفرنسي يهدف إلى «إجراء بحثٍ دقيقٍ» و«وضع تفسيرٍ تاريخيّ لوضع الكاثوليكيّة في المناطق الفرنسيّة المختلفة». وكان الأمر يتعلق بمعرفة «ديانة الشعب» أو «الديانة التي يعيشها الشعب» بأدق طريقة ممكنةٍ... كيف؟ بقياس حركات الممارسة كما تعرّفها المؤسّسة وبوضع دراسة تصنيفيّة للممارسين حسب درجة وطرق ممارستهم. وقد لاقى هذا النداء أصداءاً كثيرة بعد الحرب في وقت كانت الكنيسة الكاثوليكية تتساءل حول خفوت تعلّق المؤمنين بها (راجع عام 1943، **فرنسا، بلاد بشارة؟** للأبّين غودان .H Godin و ي. دانيال Y.Daniel). وقد أطلقت بالفعل تحقيقات عديدة في فترتي الخمسينيّات والستينيات في فرنسا

وغيرهما من البلاد الأوروبيّة. فقد التقت مبادرة القاضي العتيق لوبرا مع المشاغل الرعويّة الواضحة في كاثوليكيّة ما بعد الحرب والتفتت إلى «ديانة الشعب»، ما أدّى بها إلى لفت انتباه جيل كاملٍ من الباحثين إلى علم الاجتماع الديني. وقد وسّع هؤلاء الباحثون الآفاق التي رسمها «المعلم» عبر تدعيم استقلالية البحث بالنسبة إلى المشاغل الرعويّة والرؤى الكنسيّة: وتأسّست عام 1954 حول غ. لوبرا «مجموعة علم اجتماع الأديان» في المركز الوطني للبحوث العلميّة (CNRS) مع هـ. ديروش وف، أ. إيزامبير وج. ميتر J. Maître وإ. بولا E. Poulat ويشير بوضوح الإسم المختار لهذه الحلقة العمليّة إلى النيّة على أخذ جميع الديانات بعين الاعتبار.

لقد وضع لوبرا[1] *دراسةً تصنيفيّة رباعيّة البنية ميّزت بين: «الغرباء عن حياة الكنيسة (أو المنشقّين)»؛ «الممتثلين الفصليّين» (أي أولئك الذين يقصدون الكنيسة لأداء شعائر الانتقال التي تحدّد الفصول المهمّة في الحياة: كالتعميد والمناولة الأولى والزواج والدفن)؛ «المُمَارسين المنتظمين» (أي أولئك الذين يرتادون قدّاس الأحد ويعترفون ويتناوَلون*

---

(1) غ. لوبرا، **دراسات في علم الاجتماع**، الكتاب الأوّل: **علم اجتماع الممارسة الدينيّة في الأرياف الفرنسيّة**، باريس، Puf 1955، الكتاب الثاني: **من علم الأشكال إلى علم الأصناف**، باريس، Puf، 1956.

القربان في عيد الفصح)؛ «*الدَيّنين*» (*وهم المناضلون الدينيّون*). وميّز لوبرا، من جهةٍ أخرى، بين «*المُقَدِّسين*» و«*القُدّاسيّين*»: *فالفئة الأولى عبارةٌ عن الأشخاص الموجودين فعليّاً في القدّاس في يوم أحدٍ معين؛ أمّا الفئة الثانية فعبارةٌ عن الأشخاص المعتادين على حضور القدّاس بانتظام*.

لقد سمحت هذه التحقيقات العمليّة بوضع جغرافية فرنسا الدينيّة. وظهرت عام 1947، بفضل جهود الكاهن فيرناند بولار Fernand Boulard (1898 ـ 1977)، أوّل خارطةٍ دينيّة لفرنسا الريفيّة. بعد ذلك وضع ف. بولار وجان ريمي خارطة فرنسا المدنيّة عام 1968. وقد تمّ استخدام المواد الكثيرة التي تركها الكاهن بولار في إطار CNRS فاستند إليها إيزامبيرو تيرّونوار J..P. Terrenoire ووضعا **أطلس الممارسات الدينيّة لدى كاثوليكيّي فرنسا** (1980). كما نشر فريقٌ من المؤرّخين المراجع التي جمعها ف. بولار فوُضِعت تحت عنوان **مواد التاريخ الديني للشعب الفرنسي** (ج I، 1982؛ ج II، 1987؛ ج III، 1992). إنّ مساهمة هذه الأعمال المهمّة تكمن في إظهار التميّزات المحليّة المهمّة في ممارسات الفرنسيين الدينيّة والعمق التاريخي لهذه الجغرافيا الدينيّة. وتكّلم ج. ريمي J.Rémy بالتالي عن «مناطق ثقافيّة» للتشديدعلى أهميّة السياق الجغرافي في الممارسة الدينيّة: «إنّ المدن الأكثر ممارسةً للواجبات الدينيّة

متضامنة جميعها مع منطقةٍ مُمارِسَةٍ»[1]. إنّ ما درسه غ. لوبرا من خلال حركة الممارسة هو «حضارة المُمارسين» وقد اعتُبرت الممارسة على أنّها متغيّرة متعلّقة بمجموعةٍ من العوامل الأخرى (الجغرافيّة، الاجتماعيّة، التاريخيّة...) إضافة إلى أنّها متغيّرةٌ مستقلّةٌ تحمل بذاتها تأثيرات إجتماعيّة مختلفةٍ (على الطبيعة أو العمل أو العائلة أو الصحّة...).

*في وقت أشار لوبرا إلى الغنى المدهش للدراسة المنهجيّة لهذا المؤشّر حول الحياة الدينيّة، كان مُدْرِكاً كلّ الإدراك أنّ دراسة الحيويّة الدينيّة لدى شعبٍ من الشعوب لا يمكن تقليصها إلى تحليل الممارسة، حتّى لو كانت الأخيرة غير محدودة باستنزال الممارسين، وتتضمّن دراسة «طرق» الممارسة (مثلاً، طوال مدّة تأجيل التعميد)؛ وقد كتب لوبرا عام 1945: «إنّ الممارسة لا تكشف عن الحيويّة الدينيّة كلّها في أمّةٍ ما أو رعيّةٍ ما أو لدى فردٍ ما»[2] وسيهتمّ فعليّاً بجميع أوجه العلاقات بين المجموعة الدينيّة والمجتمع المحيط بها كما تظهر من خلال الأماكن والمباني والأشخاص والمجموعات (راجع مؤلفه الذي طُبِعَ بعد وفاته حول **الكنيسة والقرية**، 1976).*

(1) ف: بولار وج. ريمي، بالاشتراك مع م. دوكروز، **الممارسة الدينيّة المدنيّة والمناطق الثقافيّة**، باريس، أيديسيون إيكونوي أي أومانيسم، 1968، ص 59.

(2) المرجع الأسبق، الجزء الثاني، ص 561.

إنّ علم اجتماع الكاثوليكيّة من منظار لوبرا لا يقتصر فقط على دراسةٍ اجتماعيّة للممارسات، بل أنّه اهتمّ بشكلٍ أشمل بجميع أماكن التقاء المجتمع الديني بالمجتمع المحيط مُظهراً أنّ المجتمع المحيط مهما كان ادّعاؤه بالعلمانيّة، لا يستطيع تجاهل الواقع الديني ويجب عليه أن ينظم وجوده. لكنّ لوبرا شجّع بقوّة علم الاجتماع الديني من النوع العلمي، فيما حدّ من تحقيق عالم الاجتماع وكأنّه يوجد «قدسُ أقداس» ممنوعٌ عليه. بالتالي كتب ف. بولار في مقدّمة كتابه **المنهجيّات الأولى في علم الاجتماع الديني** (1954):

«إنّ الكاثوليكيّ يمنع نفسه من الخوض في بعض القطاعات كقطاع الوحي. فكما كانت أساطير الشعوب القديمة أحد اختراعات (...) القبيلة أو العشيرة، فان الألغاز المسيحيّة هي ما يمليه الله على الإنسان الذي ينكبّ على ترجمتها إلى لغته».

إنّ هذه التوجّهات الّتي اتّخذتها الأبحاث ضروريّةٌ وذات مستوى علميّ جيّد، كما أنّها تلتقي إيجابيّاً مع مشاغل المؤسّسة الكنسيّة. فهذه الأخيرة أدركت خسارة تأثيرها فأظهرت اهتماماً أكيداً بأعمال علم الاجتماع التي ساعدتها على رسم صورة للوضع الدينيّ. وقد تمّ تشجيع هذه الأعمال، وخاصّة لأنّها التقت مع المصالح الرعويّة لدى كهنةٍ أطلق عليهم سيرج بونّي اسم «الاجتماعيّين الثقافيّين»، لأنّهم كانوا يجرّدون الحركات الدينيّة التقليديّة من قيمتها

لصالح سلوك دينيّ أكثر دنيويّة.

إنّ علم اجتماع الكاثوليكيّة تجاوز دراسة الممارسات بأشواط عملاً بدعوة غ. لوبرا نفسه. لكنّ هذه المقاربة تطوّرت في بلادٍ مختلفة بفعل الابتداء بدراساتٍ عميقة للممارسات واستكشاف خصوبة هذه المقاربة. وسنذكر بشكلٍ خاصّ بلجيكا مع جان ريمي وليليان فوايي Voyé (نشرت الأخيرة عام 1973 **علم اجتماع الحركة الدينيّة. تحليل الممارسة الربّانيّة في بلجيكا**) وإيطاليا مع الأعمال السبّاقة التي وضعها س. بورغالاسّي S. Burgalassi (**السلوك الديني لدى الإيطاليين**(*) 1968)، وب. ج. غراسو P. G. Grasso وأ. غروميلّي A. Grumelli. أمّا في إسبانيا، حسب شرح خوان إيستروش(1) Juan Estruch، فإنّ البدايات كانت تتميّز أيضاً بعلم اجتماعٍ مرتبط بمصالح الكاثوليكيّة الرعويّة ومتأثّرٍ بالآفاق المفتوحة التي طرحها د. بولار وغ. لوبرا.

صَدَرَ دفعٌ مهمٌّ آخر من جامعة لوفان الكاثوليكيّة وتمحور حول الكاهن فرنسوا هوتار François Houtart. إنطلاقاً من مشاغل رعويّةٍ تتعلّق بعالم العمّال والشباب، بدأ هذا الكاهن الباحث بالاهتمام بما دخل الكاثوليكيّة

---

(1) ج. إستروتش، «علم اجتماع الدين في إسبانيا»، **سوشال كومباس**، 23، 1976/4، ص. 427 ـ 438.

(*) ورد بالإيطاليّة تحت عنوان Il comportamento religioso degli Italiani. (المترجم).

من تمدّن سواء في بلجيكا أو في شيكاغو؛ فوضع بالتالي عملاً يقوم على المقارنة على المقياس العالمي (**علم الاجتماع في الكاثوليكية الأميركيّة. حياة المدينة والمؤسّسات الدينيّة**، *1957*؛ مع ج. ريمي، **أوساط المدن والمجتمع المسيحي**، *1968*). كما قدّم مع ج. ريمي تحليلاً لوضع الكاهن الاجتماعي (**الإكليروس والسلطة والتجديد في الكنيسة**، *1970*). بعد الأعمال التي أجريت في أثناء مجمّع الفاتيكان الثاني وخُصِّصَت لدراسة الروابط بين البنى الكنسيّة والحقائق الاجتماعيّة، ركّز هوتار أكثر فأكثر على تحليل العلاقات بين الدين والتطوّر، عملاً بإيحاءٍ ماركسيّ. وقد امتدّ نشاطه إلى أميركا اللاتّينيّة وآسيا فأعطى دروساً تدريبيّة ونشر دراسات كثيرة، وخاصة **الدين وطرق الإنتاج قبل الرأسماليّة**، *1970*، **الدين والأيديولوجيّة في سريلانكا**، *1974*؛ كما ساهم في تدريب الكثير من باحثي العالم الثالث في علم اجتماع الأديان. وقام بعضهم مثل أوتو مادورو **Religion y Lucha de Clases)**، *1979*) بإكمال الأبحاث في علم الاجتماع[1].

---

(1) ف. هوتار وغيره، **الإنفصالات الاجتماعيّة والأديان. الأخلاق الدينيّة في العلاقات الاجتماعيّة عند مجتمعات الجنوب وأوروبا**، باريس، لامارتان، 1992.

2 ـ بدايات مجموعة علم اجتماع الأديان في المركز الوطني للبحوث C N R S

قامت «مجموعة علم اجتماع الأديان»[1] في فرنسا بتطوير علم اجتماع الكاثوليكيّة وتوجيه أنظارها إلى عوالم دينيّةٍ أخرى وبالتفكير، على ضوء اعمال متفرقة (كلاسيكية)، على حالة وطرق منهجيّة علم الاجتماع المنطبقة على الظواهر الدينيّة. وقد اهتم هنري ديروش (1914 ـ 1994) بمظاهر اللاإمتثاليّة الطائفية و «الأديان المهرّبة» (حسب تسميةٍ أُطلقت على سلسلةٍ من الدراسات المنشورة عام 1974) والعقائد المُخَلِّصيّة. أمّا دراساته **الشايكرز الأميريكيّون. من المسيحيّة الجديدة إلى ما قبل الاشتراكيّة** (1955) وحول العقائد المخلّصيّة (**آلهة البشر. معجم العقائد المخلّصيّة والألفيّات في العصر المسيحي**، 1969) وحول المثاليّات الخياليّة الاجتماعيّة الدينيّة (منها دراسات حول القدّيس سمعان، إوين، فورييه) وحول العلاقات بين الحركات الاشتراكيّة والديانات (**الماركسيّة والديانات**، 1962؛ **الحركات الاشتراكيّة وعلم الاجتماع الدينيّ**، 1965) فتشكّل مساهمةً كبيرةً في علم اجتماع التصورات الخياليّة. فقد أظهر هـ.

---

(1) حول بدايات مجموعة علم اجتماع الإديان، العودة إلى إ. بولا، «مجموعة علم اجتماع الأديان: خمسة عشر عاماً من الحياة والعمل» (1954 ـ 1969)، مجلة علم اجتماع الاديان، رقم 28، تمّوز ـ كانون الأوّل 1969، ص 3 ـ 92.

ديروش أنّ الخيال المخلصيّ ليس مُحَدَّداً اجتماعيّاً فحسب، بل أنّه أيضاً مُحَدِّدٌ اجتماعيّ، مُبيّناً أنّه يتمتّع بقدرة كبيرة على تغيير صورة الواقع الاجتماعي (بتحريك ذاكرةٍ معيَّنةً تؤسّس نَسَباً جديداً وتُرجَع إلى ماضٍ أسطوريّ وإلى نظرةٍ مستقبليّة تنطفيء فيها الحقيقة الحاليّة لصالح حقيقةٍ مقبلةٍ). بالتالي فقد وسّع ديروش حقل «علم الاجتماع الديني» وفتح حواراً بنّاءاً مع الماركسيّة[1]. أمّا ف.أ. إيزامبير فقد درس من جهته في أعماله الأولى علاقات الكاثوليكيّة والعالم العمّالي (**المسيحيّة والطبقة العمّاليّة**، 1961) وحلل بعض جذور علم الاجتماع(**من مناجم الفحم إلى السان ـ سيمونيّة**، 1966؛ **بوشيه أو العصر الثيولوجيّ في علم الاجتماع**، 1967). كما قام بنقد إرث لوبرا ودوركهايم تحليلاً للشعائر (**الشعائر والفاعليّة الرمزيّة**، 1979) وتساءل حول الخلق الاجتماعي والفكري المفهومي «المقدّس» و«الديانة الشعبيّة» (دراسات جُمعَت عام 1982 في **معنى المقدّس، الأعياد والديانات الشعبيّة**). وقد انطلق ف.أ. إيزامبير خاصّةً من تحليل تحوّلات شعائر الأحتضارالكاثولكيّة فأثار اهتمام الباحثين بعمليّة «التمدين الداخلي للمسيحيّة» قبل أن يكرّس وقته بشكل أخصّ لعلم اجتماع الأخلاق (**من الدين إلى**

---

(1) إنّ كتابه علم اجتماع **الأمل** الذي نشر عام 1973 (باريس، كالمانّ ـ ليفي) يشكل مقدّمة جديرة بالملاحظة لعمله.

الأخلاق، 1992). أمّا ج. ميتر فقد درس بالتحديد تطوّر الإكليروس العالمي (راجع **الكهنة الريفيّون وعصرنة القرى**، 1967، وعمل مع ج. بوتيل J.Potel وب. هوو ـ بلورو P.Huot-Pleuroux، **الاكليروس الفرنسي**، 1967)، كما فكّر في تطبيق الرياضيّات على علم الاجتماع الديني (**علم الاجتماع الديني والرياضيّات**، 1972). ثمّ اهتمّ بدراسة حياة المتصوّفين فقارن بين مساهمة التحليل النفسي ومساهمة علم الاجتماع (راجع **مجهولة وشهيرة: مادلين لوبو ـ بولين ليرلاموت 1863 ـ 1918**)، 1993؛ **علامات المصاب بالهستيريا وجلد مطرانه: لورانتين بيلوكي (1862 ـ 1936**، 1993). وقد وضع ا. بولا عملاً مخصّصاً بعلم اجتماع الكاثوليكيّة التاريخي يركّز على التحليل العميق لعلاقات الكنيسة الكاثوليكيّة والعالم المعاصر فمن دراسة الأزمة التجديديّة (**التاريخ والعقيدة والنقد في الأزمة التجديديّة**، 1962) إلى أزمة الكهنة ـ العمل (**ظهور الكهنة ـ العمّال** 1965) مروراً بتحليل الكاثوليكيّة المتزمّتة (مراجع خاصّةً **الأصوليّة والكاثوليكيّة الأصيلة**، 1969، **والكنيسة ضدّ البرجوازية. مقدّمة لمستقبل الكاثوليكيّة الحالية**، 1977)، فإن جميع أعمال بولا تبيّن أنّ فهم مستقبل الكاثوليكيّة بدقةٍ يتطلّب مراعاة المنطق الخاصّ بتقاليدها ونظامها الكنسي والضغوطات الخاصّة التي تميّز عالمها. ويحلّل بولا خاصّة العلاقات المعقّدة التي جرت في القرنين التاسع عشر

والعشرين بين «البرجوازيّة المسيطرة والمؤسّسة الكاثوليكيّة والحركة الاشتراكيّة»، فقد جابه كلٌّ من هذه الأطراف واقع الحياة اليوميّة ولاقى على طريقته الخاصّة حدود التزمّت العقائدي.

أمّا جان سيغي الذي انضمّ إلى مجموعة علم اجتماع الأديان عام 1960، فقد بدأ دراسة العالم الطائفي البروتستانتي (**الطوائف البروتسانتيّة في فرنسا المعاصرة**، 1956) فكرّس دراسةً اجتماعيةً مهمّة **لجمعيات تجديديّة العماد ـ المينونيّة**(*) **في فرنسا** (1977). كما اهتمّ بالنزعات المسكونيّة (**المثال التعاونيّ والنزعات المسكونيّة. Pieter Cornelisz Plockhoy van Zurik-Zee**، 1620 ـ 1700، 1968؛ **ونزاعات الحوار**، 1973). لكنّ مساهمة ج. سيغي هي أيضاً في اهتمامه الدائم بالمساهمة النظريّة لڤيبر وترولتش، فقد أثار اهتمام العديد من الباحثين الشباب بهما (**المسيحيّة والمجتمع. مقدّمة إلى علم اجتماع أرنست ترولتش**، 1980). كما قام بالغوص أكثر فأكثر في فكر علم الاجتماع حول الجاذبيّة الشعبيّة، من خلال مقالاتٍ مختلفة حول علم الاجتماع التاريخي (مثلا، حول ل.م. غرينيون دي مونفور L.M. Grignion de Montfort).

(*) في الفرنسيّة Mennonites.

إنّ توسيع علم اجتماع الكاثوليكيّة وتعميقه[1] والاهتمام بالطوائف والحركات المُخَلّصيّة والعمل النظري حول روّاد علم اجتماع الأديان وإدخال علم اجتماع الأديان الألماني إلى فرنسا، عواملٌ ساهم فيها من تبع لوبرا من ضمن «مجموعة علم اجتماع الأديان» المركز الوطني للبحوث العلمية.

بفضل أعمال دوريس بنسيمون Doris Bensimon وجاك غوتويرث Jacques Gutwirth حول اليهوديّة (راجع د. بنسيمون وس. ديلاّ بيرغولا، **الشعب اليهودي في فرنسا: دراسة السكّان الاجتماعيّة والهويّة**، 1986؛ ج. غوتويرث، **الحياة اليهوديّة التقليديّة. علم سلالة المجتمع الحاسّيدي**، 1970، **والمسيحيّون من أصلٍ يهوديّ اليوم**، 1987)، وأعمال جان بيار دوكونشي Jean-Pierre Deconchy في علم النفس الاجتماعي التجريبي (**الاستقامة الدينيّة. دراسة المنطق النفسي الاجتماعي**، باريس، 1971)، ستوسّع المجموعة نطاق أبحاثها لتتعدّى الديانات المسيحيّة وتنوّع طرق مقاربتها للأنظمة (عبر الإنفتاح على علم النفس الاجتماعي وعلم الإنسان).

---

(1) س. بونّي، عضو في مجموعة علم اجتماع الأديان منذ العام 1961، سيدرس الكاثوليكيّة بمقياسها الديني، العودة إلى دراسته المتميّزة **علم الاجتماع السياسي والديني في نطقة اللورّين (فرنسا)**، باريس، مطابع (FNSP)، 1972.

3 ـ خطوط السير الأولى في علم اجتماع البروتستانتيّة

تتداخل المصالح الكنسيّة وأبحاث علم الاجتماع في البروتستانتيّة التي تواجه، مثلها مثل الكاثوليكيّة، تحدّيات المجتمع المعاصر. لقد تمّ ذكر بدايات علم الاجتماع المرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمسيحيّة الاجتماعية البروتستانتيّة في الولايات المتحدة (**سوشال غوسبل** Social Gopel). أمّا في أوروبا فإنّ أعمالاً مختلفةً حول علم اجتماع البروتستانتيّة ظهرت متأخرة في الستينيّات. ممّا أدى إلى بعض أنواع المؤسّساتيّة الكنسيّة في البحث (مثلاً، في هانوفر، الـ Pastoralsoziologische Arbeitsstelle في الكنيسة اللوثريّة في ألمانيا). أمّا في فرنسا فقد ساهمت عدّة دراساتٍ، وخاصّةً دراسة ف. غ. داريفوس[1] F.-G. Dreyfus في معرفة الأقليّة البروتسانتيّة الفرنسيّة من الناحية الاجتماعيّة السكّانيّة.

أمّا في البروتستانتيّة فقد كانت بالأحرى دراسةً اجتماعيّةً ظاهريةً دينيّة ركّزت على النظريّة اللاهوتيّة في مجموعةٍ تشكّل موضوع بحثٍ أكثر ممّا فعلت على المؤسّسة الكنسيّة التي كانت مسيطرة آنذاك. إن أعمال روجيه ميل

(1) سيرسم ف. ج. درايفوس، مع أ. كوترو، صورةً مفيدةً لمكانة الديانات في فرنسا ودورها، **القوى الدينيّة في المجتمع الفرنسي**، باريس، كولان، 1965.

Roger Mehl وخاصّةً دراسته في **علم اجتماع البروتستانتيّة** (1965) تدّل على هذا التيّار الذي يظهر مشاركة كلّ ثقافة دينيّة في تشكيل مقاربة خاصّة في علم الاجتماع. أمّا في الدراسة الاجتماعية الظاهريّة التي قام بها ميل فإنّ المجموعة الدينيّة البروتستانتيّة محدودة في الغرض الذي يشكّلها ويتركّز الاهتمام على المذهب من حيث أنّه يحدّد البنى الاجتماعية والسلوك الجماعي ونوعاً من التقوى والحياة وردّات الفعل بالنسبة إلى المجتمع الشامل.

إنّ ميزةً أخرى من مميّزات علم اجتماع البروتستانتيّة كانت اهتمامه الظاهر بالتاريخ. لقد ركّز إ.غ. ليونار E.G. Léonard الذي وضع ***تاريخ البروتستانتيّة العام*** *(3 أجزاء، 1961 ـ 1964) على التنوّع الفنيّ في البروتستانتيّة وأهميّة الذاكرة التاريخيّة في هويّة هذه المجموعة. لقد كان هذا الإصرار شديداً لأنّ الأمر تعلّق بالحركات البروتستانتيّة الأقليّة القلقة على بقائها السكّاني والثقافي على حدٍ سواء. وفي أبحاثه الاجتماعيّة التاريخيّة والاجتماعية النفسيّة حاول أ.غ. ليونار أن يحصر ميزة «البروتستانتي الفرنسي» كما يشير عنوان أحد أعماله (****البروتستانتي الفرنسي****، 1955). ويجد المرء لديه، شأنه شأن ر. ميل، إصراراً على المذهب: «إنّ المعرفة الدقيقة لمواقع الإصلاح هي أمرٌ ضروريّ لأيّ فردٍ يكرّس نفسه فقط لتعداد «المؤمنين.»*

[1] *في السنوات التي ساد فيها علم الاجتماع الكمّي، اعتبر إ.غ. ليونار أنّ أهميّة هذه الدراسات نسبيّةٌ، مركزاً على علم الاجتماع التاريخي وعلم النفس لدراسة ديانةٍ تعطي أهميّةً كبيرةً للتصرّفات الفرديّة إضافةً إلى كونها أقليّة.*

لقد سمحت مؤتمرات أوروبيّة لعلم اجتماع البروتستانتيّة بتجاوز الإشكاليّات الوطنيّة إلى حدّ ما (عقد أوّلها عام 1959 في ستراسبورغ؛ كما أسّس ر.ميل بعد عشرة أعوام مركز علم اجتماع البروتستانتيّة في كليّة الثيولوجيا البروتستانتيّة في المدينة نفسها). إنّ هذه الدراسات حلّلت بشكلٍ أساسيّ علاقة الأفراد بالمؤسّسات الكنسيّة ووضع الموظّفين الكنسيّين ومسألة التعاون بين الكهنة والعلمانيّين (توزيع الأدوار). في سويسرا، سيقوم علماء اجتماع مثل رولان ج. كامبش Koland J.Campiche (**التمدين والحياة الدينيّة**، 1968) وكريستيان لاليف ديبيناي Chritian Lalive d'Epinay (**الديانة والديناميكيّة الاجتماعيّة والتبعيّة. الحركات البروتستانتيّة في الأرجنتين والتشيلي**، 1975) بإدراج تحليلاتهم في إطار علم الاجتماع العام مع مراعاة الخصائص البروتستانتيّة. كما تطوّرت في ألمانيا دراسة اجتماعيّة سُمّيت

(1) إ.غ. ليونار، «ظروف علم الاجتماع البروتستانتي في فرنسا»، مجلة علم اجتماع الاديان، 8، «1959»، ص 128.

Kirchensoziologie حيث بدأت الكنائس دراسات مختلفة لتقييم أوضاعها بشكلٍ أفضل وخاصّة للإحاطة بظاهرة «الخروج عن الكنيسة» («Kirchenaustritte»): راجع التحقيق الواسع الذي أجرته الكنيسة الإنجيليّة في ألمانيا عام 1972 (تمّ نشر نتائجه عام 1974 بعنوان **Wie stabil ist die kwche?** وقد تمّ تكراره عام 1982 (**Was wird aus der Kirche?**، 1984). وعلى الرغم من التقليد النظري المهمّ في علم الاجتماع الألماني فقد بقي وزن «علم اجتماع الكنائس» مهمّاً في علم اجتماع الدين في ألمانيا (وما سينفيه توماس لوكمان Thomas Luckmann عام 1963 في **Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft: Institution, Person und Weltanschauung**).

4 ـ الممارسة التعبّدية وتحديد الكمّية

ستظلّ الممارسة التعبّديّة مؤشراً مستعملاً في أبحاثٍ كثيرةٍ على الرغم من أنها مؤشّر منسوب. وفي التحقيقات الواسعة من خلال الاستفتاء، يظهر أن الفئات المستخدمة ليست مستقلة عن دراسة الاصناف الأصليّة التي وضعها لوبرا.

بالتالي، يفرّق المرء في فرنسا عام 1992 بين: «المُمارسين الأسبوعيّين» (يحضرون القدّاس مرّةً أو أكثر في خلال الأسبوع)؛ «المُمارسين الشهريّين» (مرّةً أو اثنتين في

الشهر)؛ «المُمارسين الاتفاقيّين» (بضعة مرّات في العام في الأعياد المهمّة)؛ «غير الممارسين» (لا يرتادون القدّاس أبداً إلاّ في المناسبات)؛ «اللامتديّنين»؛ «الديانات الأخرى». وتمديد فئة «المُمارسين المنتظمين» فلم تعُد تقتصر على «المُمارسين الأسبوعيّين» فحسب بل تضمَّنت أيضاً منذ عام 1970 على «المُمارسين الشهريّين»: وذلك دليلٌ على أنَّ التوزيع الفئوي للمُمارسين ملزمٌ بالأخذ بعين الاعتبار التطورات الاجتماعية الدينية الشاملة ونتائجها على المغزى الاجتماعي لأيّ حركةٍ كانت.

إنّ الاستخدام التلقائي للممارسة التعبّديّة على أنّها مؤشّرٌ مميّز لتقييم الحيويّة الدينيّة لدى شعب ما يطرح مسألة دقّة هذا المؤشرّ في إطار علم اجتماع الأديان، كما أنّه يطرح مسألةً أكثر شموليّة وهي دقّة تحديد الكميّة في علم اجتماع الأديان[1]. إنّ الأهميّة المركزيّة المعطاة لهذا المؤشر مرتبطةٌ بالتأكيد، من وجهة نظر لوبرا، بطابع الواجب الكنسي المتعلق بحضور القدّاس في الكاثوليكيّة الرومانيَّة. غير أنّ مذاهب مسيحيّة أخرى كالبروتستانتيّة والأنجليكانيّة أو غيرها من ديانات أخرى كاليهوديّة والاسلام، لا تعطي تلك الأهميّة للحضور المنتظم إلى الخدمة الشعائريّة. وقد اضطرّ علماء

---

(1) راجع الملاحظة الكميّة للأمور الدينيّة، ليل، مركز تاريخ منطقة الشمال وشمالي ـ غربي أوروبا في جامعة شارل ديغول ـ ليل 3 ـ 1992.

اجتماع البروتستانتيّة أن ينفصلوا عن مقاربة لوبرا بالقول بنسبيّة اهميّة الممارسة التعبّديّة كمؤشّر على الحيويّة الدينيّة. فحضور الشعائر ليس إلزامياً في التيبولوجيا البروتستانتيّة، ما دفع إلى التنبّه إلى هذه الناحية من تحليل المجموعات البروتستانتيّة الاجتماعي. في الواقع، إنّ معدّلات الممارسة التعبّديّة لا تقل في الكنائس البروتستانتيّة مما هي في الكنيسة الكاثولكيّة (عام 1991، احتسبت في ألمانيا نسبة 20% من المُمارسين الأسبوعيّين في صفوف الكاثوليكيّين و5% فحسب في صفوف البروتستانت).

حتّى في ما يختصّ بالكاثوليكيّة، ينبغي التساؤل إذا ما توجّب تقييم حيويّة الكاثوليكيّين الدينيّة إنطلاقاً من التعليمات المؤسّساتيّة الخاصّة بديانتهم. ولا يعود لعالم الاجتماع أن يحدّد من هو المؤمن الكاثوليكيّ التقي أو غير التقي. غير أنّه يستطيع دراسة الطرق المختلفة ليكون المرء كاثوليكياً، سواء كانت هذه الطرق تقليديّة أم لا من وجهة نظر رجال الدين الرومانيّين. إنّ الثقافة الدينيّة الكاثوليكيّة، مثلها مثل أيّ ثقافةٍ دينيّةٍ، تحمل الكثير من الضغوطات وتشتمل على نزعاتٍ سلوكيّةٍ عديدة.

إثر هذا الطرح، اقتصر الفائض المعاكس على إنكار أيّة قيمةٍ في الممارسة التعبّديّة على أنّها مؤشّر. وقد يستطيع البعض استخدامها للدفاع عن الدين. لهذا السبب ينبغي مضاعفة المؤشرات وملاحظة موقع الممارسة التعبّديّة بالنسبة

إلى معايير أخرى لقياس الالتزام الديني. وقد أحسن غي ميشلا Guy Michelat إظهار العلاقة المتواجدة في الكاثوليكيّة بين مستوى الممارسات ومستوى الإيمان: «إنّ مستوى الممارسات يرتفع مع مستوى الإيمان في الوقت نفسه»[1]. كما يلاحظ:

إنّ تواتر الحضور إلى القدّاس كمؤشّر حول الممارسة الدينيّة يلعب أيضاً دور مؤشرّ حول درجة الإنخراط في النظام الرمزي الذي يمّيز الكاثوليكيّة، ويجمع خاصّيةً الممارسات والعقائد والسلوك تجاه المؤسّسة فيمثّل إذاً قياساً لمستوى الإنخراط في الكاثوليكيّة»[2]..

إذا كان ذلك الأمر صحيحاً، فقد يستمّر المرء، في إطار علم الاجتماع، في استخدام الممارسة التعبّديّة على أنّها مؤشّر حول الحيويّة الدينيّة. ممّا لا يحول دون الأخذ بعين الإعتبار التحوّلات التي يشهدها السلوك الديني والتغيّرات المتعلّقة بذلك في النظرة الاجتماعية لأيّ بادرة دينيَّة. من هذا المنحى، إنّ التوسّع في فئة الممارسين المنتظمين إلى الممارسين الشهريّين يبدو في محلّه بسبب تغيّر

---

(1) غ. ميشلا، «هويّة الفرنسيّين الكاثوليكيّة، I: أبعاد التديّن»، المجلة الفرنسية لعلم الاجتماع، 31 ـ 3، 1990، ص 373.

(2) غ. ميشلا، «هويّة الفرنسيّين الكاثوليكيّة، II: الإنتماءات والاندماج الاجتماعي»، المرجع السابق، 31 ـ 4، 1990، ص 629.

السياق الاجتماعي الثقافي في الممارسة (إن حضور القدّاس عملٌ ذو منحى اجتماعيّ في محيط حيث الأكثريّة مُمارسة وحتّى لو كان بتواترٍ شهريّ؛ غير أنّه فعلٌ أكثر فرديّةٍ في محيطٍ حيث الأقليّة مُمارسة).

أمّا مسألة صوابيّة قياس الحياة الدينيّة بطريقة كمّيّة فهي معقدةٌ: فما الذي ينبغي قياسه كميّاً؟ وكيف؟ وكيف يتمّ تفسير ما ينبغي قياسه كميّاً؟ إنّ مجرّد ارتياد خدمة دينيّة قابلٌ للقياس كمّياً من دون صعوبات تذكر لما فيه من موضوعيّة. غير أنّ قياس مجال العقائد أكثر صعوبةً لأنّ قياس العقائد يدل إلى تفاعلٍ اجتماعيّ تشوبه الإفتراضات:

«إنّ أسئلة سهلةً جداً ظاهرياً مثل «هل تؤمنون بوجود الله؟» أو «هل كان يسوع المسيح إبن الله؟» ليست «مسألة آراء» عاديّةٍ لأنّها تلزم الأشخاص الذين يجيبون عنها باتّخاذ موقف فرديّ مستند على مبدأ ديني لا يصرّح عنه إلاّ في إطار شعائر جماعيّة حيث يتجرّد الإنتساب إلى العقائد من الفرديّة»[1].

وتظهر صعوبة المهمّة من خلال مثلين ذكرهما علماء اجتماع بريطانيّون؛ فيذكر جـ. دايفي G.Davie السؤال والجواب التاليين: «هل تؤمن بإله يستطيع أن يغيّر مسار

(1) ف. هيران، «الشعيرة والإيمان»، المرجع السابق، 27 ـ 2، 1986، ص 262.

الأحداث على الأرض؟»، «كلاّ، بل فقط بالإلة العادي»[1]. ويذكر جـ. أهيرن G. Ahern هذا الجواب: «أنا أؤمن بالميلاد»[2]. إنّ تعقيد العلاقات الشخصيّة مع عالم اجتماعي - ديني محدَّد وبالتالي، صعوبات القياس الكمّي أسورٌ واضحةٌ من هذا المنطلق[3].

إنّ القياس الكمّي يسمح بتحليل الحيويّة الدينيّة لدى شعب ما، ولذلك قد ينقل عمداً، إلى حدّ ما، تصوّراً تصاعديّاً أم تراجعيّاً للحياة الدينيّة يصعب التحكّم فيه لشدّة قربه ولكن من دون الإندماج فيه، فيترافق مع نظرة تقييميّة للدين (خاصّة نظرة الكهنة والمناصرين الدينيّين الذين يجدون دائماً أنّ الالتزام الديني البعيد أو المُقاس الذي يُظهره «المؤمنون» غير كافٍ). لكن من جهةٍ أخرى، أن القياس الكمّي يسمح من خلال الإسقاط الذي يجريه بإلباس خطاباتٍ دينيّةٍ عديدةٍ طابع النسبيّة، وهي خطابات تضخّم أمراً أو آخر بشكلٍ كبير. بالتالي، إنّ القياس الكمّي للممارسة الدينيَّة لدى الشعوب

---

(1) غ. دايڤي، «إله عادي»: تناقض الدين في بريطانيا المعاصرة، British Journal of Sociology، ج. 41، رقم 3، 1990، ص 395.

(2) أهيرن، دايڤي، إله المدينة الداخلي، لندن، هودّر وستاوتن، 1987، ص 80.

(3) في ما يختصّ بهذه المشكلة ينبغي العودة أيضاً إلى التحليل النقدي لاستطلاعات الرأي، التي أجراها ج. ساتر في **حياة الفرنسيين الدينيّة عبر استطلاعات الرأي (1944 ـ 1976)** باريس، منشورات CNRS، 1984.

المسلمة المنتشرة في أوروبا يُنْسِبُ صورة إجتماعيّة تبيّن مدى تديّن هذه الشعوب وذلك بفعل معدّلات الممارسة المتدنّية في صفوفها (راجع برونو إتيان Bruno Etienne، **فرنسا والإسلام**، 1989). إنّ القدرة على إجراء مقارنات عبر الزمان (بإعادة تحقيقٍ مماثلٍ بعد عدّة أعوام) والمكان (باستخدام الأسئلة نفسها في بلدان مختلفة) تزداد أيضاً على الرغم من تعقيد هذه المهمّة ومحدوديّتها وأهميّة المقاربات الكميّة (العودة إلى التحقيقات الأوروبيّة التي أجريت تحت إشراف «مجموعة دراسة أنظمة القيم الأوروبيّة» وعلّق عليها علماء اجتماع من مختلف البلدان)[1].

إنّ الدين ليس مجرّد ممارسات ولا مجرّد عقائد. عام 1962. ميّز شارل إ. غلوك[2] Charles Y. Glock بين خمسة أبعاد «للتديّن»: بعدٌ «تجريبي» (الحياة الدينيّة، التجربة المعرّفة فعليّاً بالدينيّة)، وبعدٌ «شعائري» (الأفعال المُنْجَزة، الممارسات) وبعدٌ «أيديولوجي» (يعتمد على العقائد أكثر من

(1) في فرنسا، بعد جان ستوتزل، **قيم الأزمنة الحاضرة**، باريس، Puf 1983، راجع قيم الفرنسيين، تحت إشراف هيلين ريفّو، باريس، Puf، 1994، وخاصّة فصل أيف لامبير حول «الدين: مشهدٌ في تطوّرٍ عميق».

(2) ش. أ. غلوك، «في دراسة الإلتزام الديني»، في غلوك ستارك، **الدين والمجتمع في صراع**، شيكاغو، راند مكنالي، 1965، ص 18 ـ 38.

الشعور الديني)، وبعدٌ «فكريّ» (معرفة العقائد والنصوص المقدّسة)، وبعدٌ «نتائجيّ (النتائج في المجالات المختلفة من الحياة التجريبيّة وممارسات الأفراد وعقائدهم الدينيّة).

إنّ هذه المقاربة للتديّن المتعدّدة الأبعاد والمثيرة للجدل وفقاً للعوالم الدينيّة التي يتمّ درسها تسمح بالأخذ بعين الإعتبار المكانة النسبيّة لكلٍّ من هذه الأبعاد: كالبعد الشعائري مثلاً، وهو بعدٌ أساسيّ في الكونفوشيانية وهامشيٌّ في البروتستانتيّة؛ غير أنّ البعد اللاهوتي أساسيٌّ في البروتستانتيّة وهامشيّ في الكونفوشيانيّة[1]. إنّ البعد الشعائريّ في المسيحيّة أكثر أهميّة في الأورثوذكسيّة والكاثوليكيّة ممّا هو في البروتسانتيّة. لكنّ محاولة قياس التديّن تنزع دائماً إلى إدراج معايير النظريّة الصحيحة «والتطبيق الصحيح» في المجموعة الدينيّة ذاتها في جدول التحقيق. ممّا يؤدّي إلى الاستنتاج وفق هذه المعايير بأن بعض الافراد أكثر تديّناً من غيرهم.

5 ـ التنظيم الدولي للأبحاث وإلغاء الطائفيّة فيها

إنّ تدويل الأبحاث سهّل كثيراً إلغاء الطائفيّة فيها؛ فسواءً في لجنة البحث رقم 22 في «الجمعيّة الدوليّة لعلم

---

(1) ل. ڤاندرميرش يتناول الكونفوشيانيّة وكأنّها «تقليدٌ من دون ثيولوجيا» («الكونفوشيانيّة»، في الواقع الديني (بإدارة جان دولومو)، باريس، فايار، 1993، ص 587.

الاجتماع» أو في لجنة البحث رقم 12 في «الجمعية الدوليّة لعلماء الاجتماع الناطقين باللغة الفرنسيّة»، قابل علماءُ اجتماع مختلفو الآفاق مقارباتهم أكثر فأكثر عبر التمرّن على النقد المتبادل. إنّ تاريخ مجتمع علميّ مثل «المجتمع الدولي لعلم اجتماع الأديان يحمل أهميّة كبيرة»[1].

عام 1948 أسّس الكاهن جاك لوكليرك Jacques Leclercq في لوفان «المؤتمر الدوليّ لعلم الاجتماع الديني» (C I S R). على الرغم من نوايا الكاهن الأولى بتحويل المؤتمر إلى جمعيّة غير طائفيّة («إنّ المجموعة ليست مجموعةً طائفيَّة، بل هي مفتوحة لأيّ شخص يهتمّ، بمشاكل علم الاجتماع الديني على الصعيد العلمي»، حسب نصّ القرار الذي أقرّ إنشاء الجمعيّة عام 1948)؛ فقد كان [2]المؤتمر في بداياته جمعيّةً كاثوليكيّة تجمع أشخاصاً تربطهم بالكنيسة الرومانيّة علائق وثيقة. ولم يكن موضوعها، حسب ما كتب بولا (1990، ص 17) «علم اجتماع عام أو مُقارن بالظاهرة الدينيّة في مجموع

(1) نشرت هذه اللجنة مؤخّراً **ديانات بلا حدود؟ النزعات الحاليّة والمستقبليّة في الهجرة والثقافة والتواصل**، روما، رئاسة مجلس الوزراء. فرع الإعلام والنشر، 1994.

(2) العودة إلى إ. بولا «المؤتمر الدولي لعلم الاجتماع الديني ن التأسيس إلى التحوّل: أفكار حول مساره ورهاناته»، سوشال كومباس، ج 370، رقم 1، آذار 1990، ص 11 ـ 13.

بوادرها، بل علم اجتماع يحدّده المجتمع الذي ينتمي إليه». لقد كان ضغط الكنيسة قوياً، فقد اعتبرت أنّ علم الاجتماع علمٌ تابعٌ للشؤون الرعويّة وأنّه علمٌ يستطيع أن يقدّم للكنيسة المقدّسة خدمات مهمّة إنطلاقاً من المعارف الإيجابية التي قد يكسبها في ما يختص «بالشروط الاجتماعيّة للحياة الدينيّة» (وثيقة 1949). وتركّز الإصرار على المنهجيّة والتحقيق وتمحورت الاهتمامات حول مسائل كمسألتي «الكنيسة والعالم المدني» و«الدعوات الكهنوتيّة» (العودة إلى المؤتمر الخامس الذي عقد في لوفان عام 1956). وقد قام المؤتمر بالابتعاد شيئاً فشيئاً عن التحديدات الرعويّة، رغب في الإنفتاح على تعدّديّة الأديان فآل به الأمر إلى إلغاء الطابع الطائفي فيه في أورباتيجا عام 1971 وعام 1981 اختار لنفسه اسم «المؤتمر الدولي لعلم اجتماع الأديان»، ثمّ عام 1989 في هلسينكي اسم «المجتمع الدولي لعلم الاجتماع الأديان»؛ وقد كان هذا المجتمع العلمي يضمّ عام 1991 445 عضواً من 47 بلداً.

أمّا على صعيد فرنسا فقد حصل تطوّر مماثل عام 1971 مع تحوّل «المركز الكاثوليكي لعلم الاجتماع الديني» Centre catholique de sociologie religieuse (تأسّس عام 1952) إلى «الجمعيّة الفرنسية لعلم الاجتماع الديني» Association française de sociologie religieuse التي فتحت

الاجتماع» أو في لجنة البحث رقم 12 في «الجمعية الدوليّة لعلماء الاجتماع الناطقين باللغة الفرنسيّة»، قابل علماءُ اجتماع مختلفو الآفاق مقارباتهم أكثر فأكثر عبر التمرّن على النقد المتبادل. إنّ تاريخ مجتمع علميّ مثل «المجتمع الدولي لعلم اجتماع الأديان يحمل أهميّة كبيرة»[1].

عام 1948 أسّس الكاهن جاك لوكليرك Jacques Leclercq في لوڤان «المؤتمر الدوليّ لعلم الاجتماع الديني» (C I S R). على الرغم من نوايا الكاهن الأولى بتحويل المؤتمر إلى جمعيّة غير طائفيّة («إنّ المجموعة ليست مجموعةً طائفيَّة، بل هي مفتوحة لأيّ شخص يهتمّ، بمشاكل علم الاجتماع الديني على الصعيد العلمي»، حسب نصّ القرار الذي أقرّ إنشاء الجمعيّة عام 1948)؛ فقد كان [2]المؤتمر في بداياته جمعيّةً كاثوليكيّة تجمع أشخاصاً تربطهم بالكنيسة الرومانيّة علائق وثيقة. ولم يكن موضوعها، حسب ما كتب بولا (1990، ص 17) «علم اجتماع عام أو مُقارن بالظاهرة الدينيّة في مجموع

---

(1) نشرت هذه اللجنة مؤخراً ديانات بلا حدود؟ النزعات الحاليّة والمستقبليّة في الهجرة والثقافة والتواصل، روما، رئاسة مجلس الوزراء. فرع الإعلام والنشر، 1994.

(2) العودة إلى إ. بولا «المؤتمر الدولي لعلم الاجتماع الديني ن التأسيس إلى التحوّل: أفكار حول مساره ورهاناته»، سوشال كومباس، ج 370، رقم 1، آذار 1990، ص 11 ـ 13.

بوادرها، بل علم اجتماع يحدّده المجتمع الذي ينتمي إليه». لقد كان ضغط الكنيسة قوياً، فقد اعتبرت أنّ علم الاجتماع علمٌ تابعٌ للشؤون الرعوية وأنّه علمٌ يستطيع أن يقدّم للكنيسة المقدّسة خدمات مهمّة إنطلاقاً من المعارف الإيجابية التي قد يكسبها في ما يختصّ «بالشروط الاجتماعيّة للحياة الدينيّة» (وثيقة 1949). وتركّز الإصرار على المنهجيّة والتحقيق وتمحورت الاهتمامات حول مسائل كمسألتي «الكنيسة والعالم المدني» و«الدعوات الكهنوتيّة» (العودة إلى المؤتمر الخامس الذي عقد في لوفان عام 1956). وقد قام المؤتمر بالابتعاد شيئاً فشيئاً عن التحديدات الرعويّة، رغب في الإنفتاح على تعدّديّة الأديان فآل به الأمر إلى إلغاء الطابع الطائفي فيه في اوباتيجا عام 1971 وعام 1981 اختار لنفسه اسم «المؤتمر الدولي لعلم اجتماع الأديان»، ثمّ عام 1989 في هلسينكي اسم «المجتمع الدولي لعلم الاجتماع الأديان»؛ وقد كان هذا المجتمع العلمي يضمّ عام 1991 445 عضواً من 47 بلداً.

أمّا على صعيد فرنسا فقد حصل تطوّر مماثل عام 1971 مع تحوّل «المركز الكاثوليكي لعلم الاجتماع الديني» Centre catholique de sociologie religieuse (تأسّس عام 1952) إلى «الجمعيّة الفرنسية لعلم الاجتماع الديني» Association française de sociologie religieuse التي فتحت

أبوابها لباحثين يعملون على أوساط دينيّة مختلفة.

ولا يمكن تصوّر البحث من دون مجلاّت. في هذا المجال هناك بعض التطوّرات المهمّة: مثلاً هي في الأصل مجلّة هولنديّة أسّسها عام 1953 «المعهد الكاثوليكي الاجتماعي الكنسي» (K S K I) Social Compass في لاهاي ونشرت في لوڤان منذ عام 1968 وصارت شيئاً فشيئاً، إلى جانب L'nstitut catholique Socio- ecclésial، في لاهاي ونشرت في لوفان ابتداء من 1968 وأصبحت شيئاً فشيئاً إلى جانب Archives des Sciences Sociales des religions إحدى المجلاّت الجامعيّة الأساسيّة في أوروبا في مجال علم اجتماع الأديان. أمّا في الولايات المتحدة فإنّ «المجتمع الكاثوليكي الأميركي لعلم الاجتماع» American Catholic Sociological Society، الذي نشر بين عامي 1940 و1963 **The American Catholic Sociological Review**، اصبح «جمعيّة علم اجتماع الدين» Association for the Sociology of Religion، التي نشرت منذ عام 1964 مجلّة **Sociological Analysis**، (التي أصبحت تسمّى Soiciology of Religion).
وفي فرنسا، إنّ إنشاء مجلة في (N R S) مختصّة بعلم اجتماع الأديان (Archives de Sociologie des religions عام 1956 حدّد تقدّماً مصيريّاً: فالترجمات والتقديمات التي قام بها كلاسيكيّو هذا العلم والدراسات التجريبيّة والنظريّة الأصليّة والنشرة البيبليوغرافيّة الغنيّة جعلت من هذه المجلّة قطباً مهمّاً

في الأبحاث الدوليّة. عام 1977 أظهرت المجلّة انفتاحها على العلوم المتعدّدة عبر تغيير اسمها إلى **Archives de sciences sociales des religions**.

الفصل الثالث

الشأن الديني المعاصر في نظر علم الاجتماع

«حركات دينيّة جديدة»، تطرّفات دينيّة متعدّدة الأشكال، حركات توفيقيّة ومسكونيّة وعلاقات وثيقة بين الأديان، هويّات عرقيّة وسياسيّة في بلاد متعدّدة، أنواع مدنيّة من التديُّن، حدودٌ متحرّكة بين الدين والعلاج، تطوّرات نحو طرق إيمان ليّنة وعمليّة (ديانات حسب الطلب) وغيرها من الظواهر، تقع تحت ناظري عالم اجتماع الأديان، علماً أن الدين المعاصر لا يقتصر عليها فقط. كل تلك الحركات تشهد بطريقة أو بأخرى على استمرار أهميّة الدين الاجتماعيّة حتّى في مجتمعات تعرف بمدنيّتها. إنّ تحليل هذه المظاهر الدينيّة المعاصرة التي تبيّن التحوّلات العميقة الجارية سيسمح في الفصل التالي بمساءلة نظريّات التمدين وإعادة النظر في مشكلة العلاقة بين الدين والعصريّة.

1 ـ الحركات الدينيّة الجديدة

قام عدّة علماء اجتماع وخاصّة البريطانيّون: أيلين باركر[1] Eileen Barker وجايمس أ. بيكفورد[2] James A.Beckford وبريان ويلسون[3] Bryan Wilson بتركيز انتباههم على ظهور مجموعات دينيّة جديدة في قلب المجتمعات الغربيّة، خاصّة تلك التي تستند إلى تقاليد شرقيّة. وقد فضلنا تجنّب كلمة «بدعة» فسمّيناها «حركات دينيّة جديدة». إنّ عناصر هذه الصفة المختلفة قد تثير التساؤلات: فهل هي حقاً ظواهر جديدة؟ ولماذا سمّيت حركات؟ هل تتعلّق كلّها بالدين؟ ينبغي طرح هذه الأسئلة حول كلّ من المجموعات أو الشبكات التي تتمّ دراستها. ولكن بالإمكان المحافظة على عبارة «حركات دينيّة جديدة» للدلالة بشكلٍ عام على مجموعة متنوّعة من الحقائق الاجتماعيّة الدينيّة التي تطورت في مجتمعات مختلفة خلال العقود الأخيرة من الزمن. أمّا الظاهرة بحدّ ذاتها، حتّى لو

---

(1) أ. باركر، منشورات، **الحركات الدينيّة الجديدة، منظار لفهم المجتمع**. نيويورك وتورونتو، 1982؛ أ. باركر، **الحركات الدينيّة الجديدة: مقدّمة عمليّة**، لندن، 1989.

(2) ج. أ. بيكفورد، **تناقضات العبادة. الردّ الاجتماعي على الحركات الدينيّة الجديدة**، لندن، 1985؛ ج. أ. بيكفورد، منشورات، **الحركات الدينيّة والتغيّر الاجتماعي السريع**، لندن ـ باريس، يونسكو، 1986.

(3) ب. ويلسن، **الأبعاد الاجتماعيّة للتعصّب: البدع والحركات الدينيّة الجديدة في المجتمع المعاصر**، 1990.

ضخّمتها وسائل الإعلام، (لا يشوبها شكّ. بالفعل، قامت مجموعات غير معروفة حتّى الآن باحتلال مكانة على الساحة الدينيّة الغربيّة وغير الغربيّة. لنأخذ ثلاثة أمثال: «الكنيسة السيانتولوجيّة» (scientologie) و«السوكا غاكاي» (Soko Gakkai) وما تطلق عليه فرنسواز شامبيون[1] Françoise Champion اسم «السديم التصوّفي ـ الباطني».

قام الأميركي رون هابّرد Ron Hubbard (1911 ـ 1986) بتأسيس *«الكنيسة السيانتولوجيّة» عام 1954 انطلاقاً من «الديانيتيكيّة»*[*] *وهي علم مداواة يسمّى «العلم الحديث في الصحّة العقليّة» وضعه هذا الكاتب عام 1950. ويتناول الأمر هنا علاج نفسيّ ـ عارضته منذ 1950 جمعيّة علماء النفس الأميركيّين ـ وتحوّل إلى دين. وفقاً للمفهوم «السيانتولجي»، قبل خلق الكون كانت هناك أرواح مطلقة المعرفة وخالدة تدعى «التيتان*[**]*». وللإنسان أصلٌ روحيٌ، فهو تيتان في جسد أو تيتان سبق وعبر خلال ملايين*

---

(1) ف. شامبيون، «علماء الاجتماع قبل العصريّة الدينيّة والسديم التصوّفي ـ الباطني»، 1989، ص 155 ـ 169.

(*) dianétique ـ ليس لهذه الكلمة من مرادف معتمد في اللغة العربيّة فاستعملها المترجم كما تلفظ بالفرنسيّة، علماً أنّ شرح معناها يليها في النّص (المترجم).

(**) Thétans ـ ليس لهذه الكلمة من مرادف معتمد في اللغة العربيّة فاستعملها المترجم كما تلفظ، علماً أنّها تختلف عن الـ Titans في الميثولوجيا الاغريقيّة (المترجم).

الكينونات الإنسانيّة. وإنطلاقاً من الإصغاء الديانيتيكي والعلاج السيانتولوجي الذي يتضمّن درجات عدّة فإنّ الإنسان مدعوّ إلى «التحرّر» كي يصبح «تيتاناً عاملاً» أي أن يستعيد التتيان الذي يسكنه حريّته وإبداعه.

وتمزج «السيانتولوجيّة» بين عدّة أمور: نظريّة في علم النفس (حيث يتمّ مقارنة النفسيّة بالكمبيوتر)، وطريقة تطوير ذاتي وتكنولوجيا معيّنة (استخدام آلة تدعى ألكترومتر لتحسّس الدفعات العاطفيّة)، وفلسفة دينيّة (تتناول الخوارق أكثر من الإلهام) وتنظيم شديد البيروقراطيّة وروح المبادرة. وتتكاثر مظاهر العصريّة في هذه الحركة: فهي ديانة تُقَدَّم على أنّها علمٌ ومن الممكن التحقق من صوابيّته بالتجربة (في بعض الأحيان، وافقت السيانتولوجيّة على إعادة المال إلى المؤمن ـ المريض غير الراضي)، وتطمح «الكنيسة السيانتولوجية» بأن تكون منظمة بشكل منهجيّ. ويرى روي واليس Roy Wallis الذي قدّم دراسة مهمّة حول هذه الحركة[1] أنّ هوبارد «نبيّ بيروقراطي»، بينما رأى آخرون السيانتولوجيّة نوعاً من «البوذيّة التكنولوجيّة». لقد كانت علاقات هذه الحركة مع المجتمع الشامل مشوبةً بالنزاعات نظراً إلى طبيعتها الكامنة بين العلاج

(1) ر. واليس، **الطريق إلى الحريّة التامّة. تحليل للسيانتولوجيا في علم الاجتماع**، لندن، هاينمان، 1976. بالفرنسيّة، راجع ر. ديريكبورغ، **ديانات الشفاء. الأنطوانيّة، العلم المسيحي، والسيانتولوجيّة**. باريس، سير/فيد، 1988.

والدين وطابع نشاطاتها ذات المردود. بالتالي إنّ «للكنيسة السيانتولوجيّة» زبائن أكثر ممّا هم أتباع؛ ما يثير الإهتمام هو أنّ ممارسي السيانتولوجيّة هم أشخاص أثرياء لهم مكانتهم في المجتمع، كما أنّ أكثريتهم من الرجال. بالإضافة، إن ممارسة السيانتولوجيّة لا تمنع بالضرورة أيّ انتماءٍ ديني آخر.

ويرى ب. ويلسون في السيانتولوجيّة نوعاً من تمدين سبل الوصول إلى الخلاص بما أنّ هذه المنظمة تؤمّن الوسائل التقنيّة الموحّدة النمط وتسعى إلى إلغاء العوامل العاطفيّة المفاجئة. من جهة أخرى يعتبر الله هنا قوّة أو روحاً لاشخصيّةً نصلّي لها وندعوها بانتظام. إنّ هذا التصوّر لله له نتائجه سواء على صعيد العبادة أو على صعيد الأخلاق. ويؤدّي ذلك بالتالي إلى تديّن أقلّ جماعيّة وتقوى من دون حركات طاعة، فيشكّل تديّناً ذا توجّه من ضمن المجتمع يهدف إلى إنتاج الحدّ الأقصى من الطاقة الشخصيّة.

إنّ «السوكا غاكاي» أي «جمعيّة لإنشاء القيم» تأسّست عام 1937 في اليابان وهي منظمة دينيّة من العلمانيّين جاءت تقتبس طائفة بوذيّة هي نيشيرين شوسو تعود إلى القرن الثالث عشر[1]. *وشهدت هذه الحركة انتشاراً كبيراً في اليابان بعد*

---

(1) راجع ل. هورمان، «تحويل السمّ إلى إكسير»، خيمياء الرغبة في عبادة نيو ـ بوذيّة أو «السوكاغاكاي» الفرنسيّة»، في، ف. شامبيون، د. هيرفيو ـ ليجيه، منشورات، **من العاطفة إلى الدين**، باريس، سانتوريون، 1990، ص 71 ـ 119.

عام 1945 ممّا أدّى عام 1964 إلى ولادة حزب سياسي (كوميتو) كان ينوي التحضير لقدوم حضارة ثالثة تقوم بدمج المادية والروحيّة انطلاقاً من البوذيّة. إستناداً إلى هذا المشروع للإصلاح الديني والثقافي قامت «السوكا غاكاي انترناسيونال» بنشر نشاطات عدّة وخاصّة على أنّها مؤسّسة غير حكوميّة لدى المؤسّسات الدوليّة وذلك بهدف تحقيق هدفها الأسمى وهو السلام العالمي. وهي تنتمي إلى ملك الديانات الشرقيّة المنتشرة في عدّة بلدانٍ في العالم وخاصّة في الغرب(1).

أمّا في فرنسا فإنّ أغلبيّة أعضاء «السوكا غاكاي» هم أشخاصٌ ذوو مستوى ثقافي مرتفع. وفي بريطانيا العظمى يأتي الأعضاء من ممارسي المهن التعليميّة والطبيّة الاجتماعيّة والفنيّة ـ علماً أنّ 76% منهم لم ينتموا سابقاً إلى أيّ منظمة دينيّة(2) ـ. أمّا الإنتساب إلى «السوكا غاكاي» فهو ليس انعزالاً عن العالم (مكان التحرّك هو المحيط الاجتماعي) ولا حياةً جماعيّة بل بضعة اجتماعات. ويقتضي الأمر بترداد المانترا(*) أمام

---

(1) راجع س. شيمازونو «إنتشار ديانات اليابان الجديدة في الثقافات الأجنبية»، 1991، ص 105 ـ 132.

(2) ب. ويلسو و ك. دوبلير، **وقت للغناء. بوذيّو السوك اغاكاي في بريطانيا**، أوكسفورد، 1994.

(*) الـ Mantra هي أحد عناصر البوذيّة وهي كلمة محدّدة يردّدها الفرد بطريقةٍ متواصلةٍ بهدف الوصول إلى حالة روحيّة معيّنةٍ (المترجم).

مذبح منزلي عليه «ماندالا نيشيرين» وهو ما يدعى «الغوهونزون» (أي مجموعة رموز كتابيّة) والتصرّف في الدنيا بعد الوصول إلى السلام الداخلي. وتتميّز «السوكاغاكاي» بالفعّاليّة وقد يرى المرء فيها نوعاً من البوذيّة المنفعية وعلاجاً للرغبة يسمح بإدارة الفشل وتجاوز الآلام.

أمّا المثل الثالث فهو ليس مجموعةً بل سديماً من المجموعات التي تتمتّع بمرونةٍ كبيرةٍ فينتقل الناس في ما بينها بحريّة من دون الانتماء إليها بطريقةٍ دائمةٍ. ويتناول الموضوع بالفعل شبكاتٍ تطوّرت حول بعض المجلاّت والمكتبات وأماكن التدرّج ومؤتمرات تقترح مختلف التجارب والأبحاث على الصعيد الروحي. ونجد لديها تقاليد باطنيّة قديمة وعلوماً في السحر والتنجيم وحركات علاجيّة وتيّارات تصوّفيّة. إنّ الأمر يتعلّق إذاً بحركيّةٍ كبيرةٍ بين الحدود المبهمة تتطابق مع ممارسات كثيرة. غير أنّ علماء الاجتماع يجدون في ذلك بعض المميّزات الشائعة: كالسعي إلى الخلاص من خلال البحث عن نوع من الراحة في هذه الدنيا والإكبار من شأن الخبرة والأصالة، فالتجربة الشخصية أهمّ من الإيمان (ينبغي على كلّ فردٍ أن يجد سبيله الخاصّ)؛ كالمفهوم الكليّ للوحدة الأساسيّة بين المخلوقات والأشياء أو الشعور بالانتماء إلى كل شاملٍ والتأكّد الشخصيّ وتطوير تفكير

إيجابي. لقد سلطت ف. شامبيون[1] الضوء بشكل خاص على إيمان هذه الشبكات التصوّفيّة ـ الباطنيّة بتوافق العلم والدين: فيرى المرء فيها إعادة تفسيرات دينيّة لاكتشافات العلم وأخرى علميّة لمفاهيم الدين. أمّا ج.ب. رونار Renard الذي درس الإيمان بمخلوقات الفضاء الخارجي[2] فقد قام بالملاحظة عينها حول «التوفيقيّة العلميّة ـ الدينيّة».

إنّ هذه الأمثال الثلاثة تبين بضعة مميّزات مهمّة في هذه الحركات الدينيّة الجديدة. فهي غالباً حديثةٌ جدّاً على مستوى تنظيمها وتقنيّات نشرها، وللتجربة فيها قيمةٌ مهمّة: فالأفراد مدعوّون إلى تجربة نوع من الحكمة من المفترض أن يؤمّن لهم الراحة أكثر ممّا هم مدعوّون إلى الالتحاق بمجموعة من المذاهب. وتتمّ ممارسة السلطة الدينيّة فيها بطريقة نافعة، وعلى الرغم من أنّ الممارسات المقترحة شديدة التنظيم، فالمرء يُعاد باستمرار إلى ذاته. إنّها ليست إذاً ديانات كهنة على قدر ما هي ديانات علمانيين، من ناحية أن المستفيدين منها يفرضون قانونهم بطريقةٍ ما؛ كما أنّ ديانات هذه الحركات متوجّهة نحو الحياة الدنيويّة. من هذا

---

(1) ف. شامبيون، «الإيمان بتآلف العلم والدين في التيّارات التصوّفيّة والباطنيّة الجديدة»، **أرشيف دي سيانس سوسيال دي روليجيون**، 1993، 82 (نيسان ـ حزيران)، ص 205 ـ 222.

(2) ج. ب. رونار، **مخلوقات الفضاء الخارجي**، باريس، سير/فيد، 1988.

المنظار، تشهد هذه الحركات بشكلٍ ما على النظام الاجتماعي الموجود وتتجانس مع القيم السائدة مظهرةً في الآن نفسه نوعاً من الغرابة. ويتمّ تخصيص مكانةٍ مميّزةٍ، حسب الأوضاع، للتعبير عن العواطف أو، على العكس، للسيطرة عليها بالعقل. أمّا الشبكات التي تحيكها هذه الحركات فهي شبكات دوليّة تشكّل بالفعل شركات متعدّدة الجنسيّات لأموال الخلاص. كما أنّ مطواعيّة العقائد ومرونة المشاركات وليونة الانتماءات تسهّل الحركيّة والتنقّل من مجموعةٍ إلى أخرى. وتظهر هذه الحركات غالباً كأنّها حصريّة بالنسبة إلى الديانات الموجودة وتتقبّل بالتالي تعدّد الانتماء. كما أنّها تطوّر نظرةً كليّة تسعى إلى توفيق التعارضات الكلاسيكيّة بين الفرد والمجتمع والكون أو الأمور الروحيّة والماديّة. بالإضافة، فإنها تعطي أهميّة مركزيّة للصحّة وغالباً ما تدّعي تشكيل بديل علاجي للطبّ المدني[1].

ويتمّ التنقّل شيئاً فشيئاً، كما رأى بيار بورديو[2] Pierre Bourdieu، من شفاء الأجساد إلى شفاء الأرواح والعكس بالعكس. لذلك قد يتردّد المرء في الكلام عن دينٍ

(1) م. ب. ماغواير، «الدين والشفاء»، عن ب. إ. هاموند، منشورات، **المقدّس في العصر المدني**، بيركلي، 1985، ص 268 ـ 284.

(2) ب. بورديو، «الحقل الديني في حقل التلاعب الرمزي»، عن غ. فانسان، منشورات، **الكهنة الجدد** جنيف، 1985، ص 255 ـ 261.

في ما يتعلّق ببعض هذه الحركات. من جهةٍ أخرى إذا كان بعضها قد ظهر حديثاً في المجتمعات الغربيّة فإنّ الحركات الجديدة فعلاً، نادرة جدّاً. ويكفي الإلتفات إلى الفسحات الثقافيّة الأفريقيّة والآسيويّة واللاتينو ـ أميركيّة لإدراك أنّ هذا التكاثر في الحركات الدينيّة والتوفيقيّة موجود هناك منذ زمن طويل. من جهةٍ أخرى، إنّ حركات اللاامتثاليّة الدينيّة ليست جديدة في الغرب حيث اعتاد الناس رؤية الدين بالأشكال المسموح بها فقط. وأخيراً تمّ تأسيس عدّة من هذه الحركات فأصبحت مؤسّسات شديدة البروقراطيّة تشابه الكنيسة حسب ڤيبر وترولتشي. إضافةً إلى ذلك، إنّ ظهور هذه الحركات وحده في أكثر المجتمعات تطوّراً يبيّن أنّ العصريّة هي مسرح التجديد الديني الذي يحمل صفاتٍ عصريّةً جدّاً. كما تطوّر تديّنٌ مُحاذٍ لتلك النواحي المختلفة وخاصّةً في البلدان الغربيّة (وضع جان فرنسوا ماير Jean-François Mayer صورةً عامّة مهمّة لسويسرا)[1]. ولا تعفي هذه الظاهرة روسيا حيث تلتقي اليوم «جميع أنواع الحركات الدينيّة الجديدة التي ظهرت في الغرب بين عامي 1970 و1980»[2].

(1) ج. ف ماير، **السبل الروحيّة الجديدة. تحقيق حول التديّن المحاذي في سويسرا**، لوزان، 1993.

(2) أ. أغادجانيان، «العبادات الشرقيّة والتديّن الجديد في روسيا»، ص 155 ـ 171.

2 ـ الأصوليّات والتقدّميّات

تطوّرت في الثمانينيّات أشكال مختلفة من التشدّد الديني: كالأصوليّة الكاثوليكيّة والجوهريّة البروتستانتيّة واليهوديّة الأصليّة والحركة الإسلامية والبوذيّة التقليديّة[1]. إذا كانت تلك الظاهرة تتعلّق بجميع الديانات بدرجات متفاوتة، فهل من الضروري إدراجها في خانة مفهوم واحد كمفهوم الأصوليّة؟ إنّ ذلك ليس مؤكّداً أبداً لأنّ كلّ تقليد ديني يتشدّد حسب منطقه الخاص، والتأثيرات الاجتماعيّة لهذا التشدّد ليست نفسها بالضرورة؛ عندئذٍ من المهمّ التكلّم تارةً عن الأصوليّة وطوراً عن الجوهريّة.

إنّ جذور مفهوم الأصولية كامنة في أزمة الكاثوليكيّة، عام 1891 في فترة نشر الرسالة البابوية الأولى (Rerum Novarum) وهي أزمة تعارضت فيها آراء مختلفة حول إعادة انتشار الكاثوليكيّة في المجتمع: وذلك سواء من خلال تجديد الكنيسة في ميزاتها القديمة، أو عبر تبشير الأفراد في أوساطهم المختلفة (برنامج التحرّك الكاثوليكي: «سنعيد إخوتنا إلى المسيحيّة»). بعبارات أخرى، إنّ هذه الأزمة

---

(1) في ما يتعلق بهذه الحركات التطرفيّة في ديانات مختلفة وفي قارات متعدّدة، استشارة م. أ. مارتي ور.س. أبلبي، منشورات، مراقبة الجوهريّات، شيكاغو ولندن.

تطرح، كما أشار إميل بولا[1]، صورتين عن النزعة التصلّبية الكاثوليكيّة حيال العصريّة المتمثّلة في الليبرالية السياسيّة والاقتصادية. فبالإضافة إلى رفض الانفتاح الاجتماعي والسياسي في الكاثوليكيّة المجتمعيّة، ستتعارض هذه الموجة الأولى من«الأصوليّة» أيضاً مع المقاربة التي أجرتها علوم فقه اللغة والتاريخ حول نصوص الكتاب المقدّس: ما سيشكّل نزاع «العصرانيّة» حيث يبرز الحكم على الفرد لوازي (راجع أعمال إ. بولا).

إنّ الأصوليّة الحاليّة الّتي تفضّل أن تدعو نفسها التقليديّة، تمحورت بشكلٍ خاص حول مسألة تفسير مجمّع الڤاتيكان الثاني. إنّ هذه الحركة التي يمثّلها المطران لوفيڤر Lefebvre (1905 ـ 1990) والّذي تمّ فصله عن الكنيسة عام 1988 بعد أن سامَ أربعة مطارنة، هي حركةٌ تعارض مختلف عمليّات الإصلاح والتجديد في الكاثوليكيّة وتبغي إعادة إحياء الأشكال القديمة للتعبير عن العبادة: كالقدّاس حسب طقس البابا بيّوس الخامس والتعليم المسيحي حسب البابا بيّوس العاشر (النظر إلى التعليم المسيحي وفقاً لمجمّع ترانت) وترجمات الكتاب المقدّس القديمة. ويتعلّق الأمر بردّة فعل تجاه التغيّر الديني الظاهر في عمليّات تجديد أشكال التعبير

---

(1) إ. بولا، «نزاع الأصوليّة في فرنسا»، **سوشال كومباس**، ط 1985، ص 343 ـ 351.

السابقة وفي إعادة ترسيخ سلطة الكاهن وهويته.

في ما يختصّ بالتشدّد الديني البروتستانتي، وهو أيضاً ليس بجديد. يتمّ التكلّم عن الجوهريّة[1].

نشأت هذه العبارة في الولايات المتّحدة في مطلع القرن الجاري عندما أراد بعض البروتستانتيين أن يتحرّك في وجه الليبراليّة وتيار Social Gospel وهما تيّاران كانوا يرون فيهما تهديداً لأسس الإيمان المسيحي عينه. وقد شدّدوا على المعتقدات الاساسيّة في المسيحيّة عبر نشر سلسلة من الأجزاء بعنوان ***الجوهريات***[2] [*]*، ممّا أدّى إلى تسميتهم «بالجوهريّين». وعارض هؤلاء البروتستانتيّون المفاهيم الداروينيّة بشكل خاص لأنّها كانت بنظرهم تمسّ التعليم المقدّس حول الخلق.*

في الولايات المتّحدة حاول بروتستانتيّون جوهريّون في فترة الثمانينات، دون جدوى، منع ما تعلّمه المدارس الرسميّة من نظريّات ايديولوجيّة حول التطوّر بحجّة أنّ تعليم

(1) في ما يتعلّق بالجوهريّة البروتستانتيّة، راجع الفصل الثالث من عملنا **العرضيّة البروتستانتيّة. علم اجتماع البروتستانتيّة المعاصرة، جونيف، 1992؛ و«الجوهريّة البروتستانتيّة في شمالي أميركا»، ص 219 - 228.**

(*) الكلمة الأصليّة هي Le fondamentalisme وهي حركة تُعنى بالعودة إلى جوهر الدين ولذلك تمّت ترجمتها «بالجوهريّة».

(*) ورد بالانجليزية بعنوان The Fundamentals. (المترجم).

تلك النظريّات مسّ بحياديّة المدرسة دينيّاً. وفي تقليد دينيّ يعطي الأولويّة للنصوص المقدّسة (وبالتالي هنا إلى الكتاب المقدّس) على أنها مصدر الحقيقة في الدين، من الطبيعي أن يلاحظ المرء أنّ المعارضة التي بيّنتها الجوهريّة تدور حول مسألة تفسير النصوص. فكما تهدف الأصوليّة الكاثوليكيّة إلى تجديد الممارسات المؤسّساتيّة السابقة، فإنّ الجوهريّة البروتستانتيّة ترتكز على الإخلاص لمُرْسَلات الكتاب المقدّس. وليس الجوهريّون البروتستانتيّون تقليديّين يرفضون المجتمع المعاصر: فهم لا يستخدمون غالباً تقنيّات التواصل الحديثة فحسب بل أنّهم يتقبّلون أيضاً الليبراليّة السياسيّة والاقتصاديّة ويريدون في آنٍ تفسيرها أخلاقيّاً. إنّ هدفهم هو في النهاية استقامة سلوك الفاعلين وهداية الأفراد. كما أنّهم يودّون تجديد الفضيلة ـ كما يرونها أنفسهم ـ ووعظ المجتمع عبر إظهار مسيحيّةٍ فاعلة (ما أدّى إلى مبادرةٍ عظيمةٍ في المجالين التعليمي والاجتماعي). إنّ الجوهريّة البروتستانتيّة هي صرامةٌ عقائديّة وأخلاقيّة أكثر ممّا هي تطرّف سياسي.

أمّا في الأوساط اليهوديّة فإن التشدّد الديني يظهر من خلال تيّارين واسعين: التقليديّين الصارمين من جهة والوطنيّين الدينيين من جهةٍ أخرى. ويتفاعل التقليديّون الصارمون بشكلٍ سلبيّ مع العصريّة ومع علمنة المجتمع،

فهم يطمحون إلى يهوديّةٍ أصيلة (ريجين أزريا)[1]، أي إلى حياة كاملة حسب الطريقة اليهوديّة الأصيلة تُحْتَرَم فيها الممارسات التقليديّة بدقّتها (السبت، الميشفوت. . .) وذلك يعني للبعض أكبر قدرٍ من الابتعاد عن المجتمع المحيط لتجنّب عدواه: كَمَثَلِ جماعة «نيتوراي كارتا» المستقرّة في حيّ مي اشاريم التقليدي المتشدّد في القدس. أمّا للبعض الآخر مثل مجموعة «حاسيديم دو لوبافيتش» فإنّه يعني على العكس إلتزاماً فعّالاً بهدف إعادة تهويد التابعين في قلب المجتمع المدني. وقد انعكس ذلك في إسرائيل على الصعيد السياسي من خلال فوز أحزابٍ تسمّى بالدينيّة في انتخابات 1988 مثل «أغودا إسرائيل»، وتهدف إلى أن يتفوّق القانون الديني على القانون المدني في مؤسّسات البلد والحياة فيه. أمّا الوطنيّين الدينيّين من جهتهم فهم محاربون في سبيل «إسرائيل الكبرى» ويودّون ملء الأراضي التي تمّ احتلالها في حرب الستّة أيام عام 1967 بالسكّان بطريقةٍ لا رجعة عنها. ويمثّل «غوش إمونيم»، أو «كتلة الإيمان»، هذا التيّار.

أمّا التشدّد الإسلامي فهو حركة أفكار فاعلة سياسيّاً ومستوحاة من الإسلام في العالم الإسلامي الحالي.

تستمدّ هذه الحركة وحيها من شخصٍ يمثّل، الإخوان

---

(1) ر. أزريا، «أصوليّة يهوديّة؟ أو المعيار المستحيل»، ص 429 ـ 448.

المسلمين (حركة انشئت عام 1928) وهو المصريّ سيّد قطب الذي أعدم عام 1966 بعدما وضع نقداً جذرياً للنظام الناصري. إنّ الكتاب الذي ألّفه في السجن بين عامي 1954 و 1966 يشكّل مرجعاً للكثير من المجموعات المتطرّفة. ويجد المرء فيه إدانةً لمجتمعات القرن العشرين لكونها كمجتمعات الجاهليّة، ونداءاً لإنتشار الدولة الإسلاميّة. إحدى المجموعات الأخرى في حركة التشدّد الإسلاميّة هي جمعيّة تقويّة نشأت في الهند عام 1927 وهي «جماعة التبليغ» (أي جمعيّة لنشر الإسلام). فقد شجّعت هذه الجمّعية التمثّل الحرفي بمسلك النبي محمّد ﷺ وتصرّفاته بهدف مواجهة فقدان الهويّة عبر استيعاب الإسلام في مجتمع هندوسيّ. وانتشرت هذه الجمعيّة في العالم بشكل كبير: في غربي افريقيا وجنوبي ـ شرقي آسيا وفي الغرب؛ كما تركّزت في فرنسا عند نهاية الستينيّات، حيث لاقت صدىً معّيناً في أوساط العمّال المهاجرين ذوي التقاليد المسلمة[1].

إنّ الإسلام الشيعي يختلف عن السنيّة[2] من بين غيرها من الطوائف بفعل الأهميّة التي يعطيها للإمامة والإيمان بعودة الإمام الأخير الذي سيرجع عند نهاية الدنيا لينشىء

(1) ج. كيبل، **ضواحي الإسلام. ولادة ديانةٍ في فرنسا**، باريس، سوي، 1987.

(2) راجع إ. ريشار، «الأصوليّة الإسلاميّة في إيران»، **سيال كومباس**، ج 32، 1985، رقم 4، ص 421 ـ 428.

سلطة العدالة والحقيقة (كما يشدّد الشيعة على الإيمان بعدالة الله). وحسب إ. ريشار[1] Y. Richard هناك عدّة أشكال من «الأصوليّة الشيعيّة» وبضعةٌ منها على الأخصّ تخدر السياسة باسم انتظار الإمام الأخير في يوم القيامة، فتؤجّل الثورة إلى ساعة الحشر وتنمّي نوعاً من الطمأنينة. بالتالي، إنّ تشدّد الإمام الخميني لا يمثّل التشدّد الشيعي بشكلٍ عام ولا حتّى الإسلام الشيعي بمجمله. ناهيك عن أنّ الثورة الإسلامية في إيران عام 1979 اتّسمت إلى حدّ كبير بعقيدة الإمامة الشيعيّة. وقد سمّى الخمينيّون أنفسهم «بالمكتبي» أي «المخلصين للعقيدة» وطالبوا بالحصول على تسمية «حزب الله» لهم. فمن خلال رفض الفصل بين السياسة والدين وتشجيع عدالةٍ اجتماعيّة «ثوريّة» ستعطي الخمينيّة نفسها دور الناطق باسم المحرومين والصراع ضدّ الليبراليّين والمسلمين المعتدلين الجاهزين للقيام بتنازلات لحساب المنظار العلماني.

إنّ تفسير التشدّد المسلم متناقض وخاصّة في البعد الديني الذي يجب أن ينسب إليه. فبينما يرى البعض فيه «عودة» للدين ينظر إليه البعض الآخر على أنّه احتجاج اجتماعي سياسي. ويسمع فيه فرنسوا بورغا François Burgat «صوت الجنوب»[2] فيما يؤكّد محمّد أركون الذي

---

(1) ف. بورغا، الأصوليّة الإسلاميّة في المغرب. صوت الجنوب، باريس، كارتالا، 1988.

يعارض وجود «يقظةٍ مسلمةٍ» قائلاً:

«إنّ الإسلام «ملجأ» هويّة ومجتمعات ومجموعات عرقيّة ثقافيّة تمّ اقتلاعها من بناها وقيمها التقليديّة بفعل العصريّة الماديّة. كما أنّه «مأوىً» لجميع القوى الاجتماعيّة التي لا تستطيع التعبير عن نفسها سياسيّاً إلاّ في أمكنةٍ تحميها المناعة الدينيّة. وهو أخيراً «وسيلةٌ» يعتمدها من يريدون الوصول إلى موقع السلطة ودحر منافسيهم»[1].

وتأخذ حركات متشدّدة دينيّة أخرى شكل مجتمعات مضادّة وتبني مناطق طائفيّة مغلقة منعزلة إلى حدّ ما عن المجتمع المحيط. وتكون هذه المجموعات غالباً ذات بعد قياميّ وتتنظّم حول زعيم دينيّ ذي شخصيّة جاذبة شعبيّاً، كما أنّها كثيرةٌ جدّاً في تاريخ الأديان. ومع أنّها أيضاً تنفسخ عن «المجتمع» بشكلٍ جذريّ تقريباً، فهي تتأقلم بطريقةٍ أو بأخرى مع محيطها عبر تفسير رسالتها النبويّة وتنظيم نفسها كي تدوم. ويصبح بعضها مثل «شهود يهوه» منظمات شديدة البيروقراطيّة[2]. في ما يختصّ بذلك فإنّ عمليات الإنتحار الجماعيّ التي قامت بها مجموعات دينيّة في السنوات الأخيرة هي حالات قصوى ونادرة؛ غير أنّها تبيّن أن التشدّد

(1) محمد أركون، مقابلة، Revue Tiers-Monde ج 31، رقم 123، تمّوز ـ أيلول 1990، ص 502.

(2) راجع الدراسة الكلاسيكيّة الّتي قام بها ج. أ. بيكفورد، بوق النبوّة. دراسة في علم الاجتماع حول شهود يهوه، أوكسفورد، 1975.

الديني قد يصبح شموليّة عندما يعطي نفسه سلطة الموت على أتباعه: العودة إلى جيم جونز و«معبد الشعب» عام 1978 في غويانا[1] ودايفيد قوريش وبدعة «الدايفيديّين» عام 1993 في واكو (تكساس) ولوك جوري وجوزيف دي مامبرو زعيمي مجموعة «معبد الشمس» عام 1994 في سويسرا.

بشكلٍ عام، إنّ التخليصيّة قادرةٌ على حمل اعتراض اجتماعيّ سياسي قد يصل إلى الانقلاب الثوري من خلال ما تقدّمه من ابتعاد عن نظام الأشياء الحالي. وكما يقول مايكل لووي Michaël Löwy، الذي درس المثالثات الفوضيّة الّتي ولّدتها الأوساط اليهوديّة في أوروبا الوسطى، «إنّ بعض الأشكال الدينيّة قد تكون مشحونةً بالمدلولات السياسيّة، وبعض أشكال المثاليّات الاجتماعية قد تحمل نفحةً روحيّة دينيّة»[2].

إنّ حركات التشدّد الدينيّة لا تأخذ كلّها منحى المحافظة والدفاع عن القيم المهدّدة. وهناك أشكال أخرى قد توصف بالتقدّميّة تصل الدين بالاعتراض الاجتماعي السياسي. وأحد أكثر الأمثلة تعبيراً هو حركة الجماعات

(1) ج. غوتوبرث، «الانتحار ـ المجزرة في غويانا وسياقه»، 1979، 47/ 2 (نيسان ـ حزيران) ص 167 ـ 178.

(2) م. لووي، الخلاص والمثاليّة. اليهوديّة التحريريّة في وسط أوروبا، باريس، Puf، 1988، ص 250.

الأساسيّة و«تيولوجّيات التحرير» في أميركا اللاتينيّة، وهي حركة نشطت كثيراً في فترتي السبعينيّات والثمانينيّات (خاصّةً في البرازيل وأميركا الوسطى). فليس الأمر فحسب إنتاجاً نظريّاً يعيد قراءة التقليد المسيحي وفقاً «للخيار التفضيلي للفقراء» ولأهداف تحرّر الجماهير الشعبيّة اجتماعيّاً وسياسيّاً، بل هو حركة اجتماعيّة حقيقيّة شكّلتها «جماعات كنسيّة أساسيّة»، وحتّى لو رأى المرء في الأخيرة نوعاً من «الشعبيّة الإكليروسيّة» فهي أيضاً تشكّل حركةً شعبيّة تسمح لفئات اجتماعيّة خاضعة أن تصبح فاعلةً.

حسب د. هـ. ليڤين *D. H. Lévine*، *إنّ تيولوجيّة التحرير تتميّز بهذه الصفات الرئيسيّة الثلاثة: «1) تفسير الإيمان المسيحي انطلاقاً من معاناة الفقراء وأملهم؛ 2) نقد المجتمع وأيديولوجيّاته؛ وأخيراً، 3) نقد أعمال الكنيسة والمسيحيّين من وجهة نظر الفقراء»*[1].

إنّ تيولوجيّة التحرير تدافع عن الحريّات الديموقراطيّة الحديثة وفصل الكنيسة عن الدولة كما أنّها، كما أظهر م. لووي[2] تسوّق نقداً للعصريّة التي تتّسم بها الرأسماليّة،

---

(1) د. هـ. ليڤين، «تأثير تيوليجيّة التحرير في أميركا اللاتينيّة»، 1990، ص 45.

(2) م. لووي، «العصريّة ونقد العصريّة في ثيولوجيّة التحرير» 1990، ص 7 ـ 23.

والفرديّة، وتخصيص الدين والأيديولوجيّات المعصرنة لدى جماعات النخبة في أميركا اللاتينيّة. وحسب م. لووي إنّ ذلك «إعادة تملك حديثةٍ للتقاليد» تفجّر الثنائيّة الكلاسيكيّة بين العصريّة والتقليد وبين الدين والعالم الدنيويّ.

3 ـ الديانات والسياسة

إنّ الحركات التقدّمية، كالأصوليّة مثلاً، تربط الديانات والسياسة ربطاً وثيقاً. غير أنّ روابط كهذه لا تشكّل حصّة حركات التطرّف الدينيّة. إنّ روابط السياسة والدين كانت وما زالت دقيقة (تُحلّل أعمال جورج بالانديه Georges Balandier مختلف أوجه هذه الروابط وخاصةً تلك التي تظهر من خلال تأكيد وحدةٍ أو نظامٍ أو اتّجاه ما). ولطالما ارتدت السلطة بالفعل شرعيّة مقدّسةً. كما أنّ استقلاليّة السياسة من أي وصاية دينيّة، على مثال ما نراه في الغرب، هي نتيجة أحداث تاريخيّة طويلة: فتحرّر السياسة من الدين لم يحصل بين ليلةٍ وضحاها، وقد ظهرت أحياناً من خلال عمليّات إعادة تقديس مدنيّة. من جهة أخرى، إذا استطاعت السياسة أن تصبح ديناً فالدين بدوره يستطيع أن يصير سياسةً، سواءٌ من خلال طريقة إقراريّة، أيّ بإقرار الواقع السياسي، أو على العكس من خلال طريقة إعتراضيّة، أي بإقرار التغيير الاجتماعي السياسي. فحتّى مجموعةٌ دينيّة تقول بالابتعاد عن شؤون المدنيّة قد تولّد تأثيرات سياسيّة. في الواقع ليست من

طريقة للحديث عن الله محايدةٍ تماماً على الصعيد السياسي لأنّه أيّ نظريّة تيولوجيّة تحمل نظرةً معيّنة إلى العالم الاجتماعي، حتّى تلك التي لا تفسّر هذه النظرة في شيء.
ويبقى في النهاية أن الفروقات الموجودة بين المجموعات الدينيّة التي تندرج في الكنيسة أو تلك التي تندرج في إطار البدعة غالباً ما تكون ظاهرة: فالتأثيرات السياسيّة لمجموعةٍ دينيّة مستقرّة في المجتمع، حيث تعيش في تكافلٍ تام معه، تختلف عن تأثيرات مجموعةٍ في انقطاع شبه تام عن محيطها الثقافي الاجتماعي. فمن منظار مثاليّ نموذجيّ، من المتوقّع أن تتّخذ المجموعة الأولى منحى الإقرار والثانية الاعتراض، ممّا لا يحول دون الملاحظة التجريبيّة أنّ المؤسّسات الدينيّة المستقرّة تمارس وظيفةً تنبّؤيّة، فيما تتكيف المجموعات المنقطعة مع القيم السائدة. بالتالي فقد يختبىء عدم الامتثاليّة الإقرار والامتثاليّة المعارضة.

تمّ غالباً المزج بين الوحدة السياسيّة والوحدة الدينيّة. وقد رسم مبدأ «إتباع ديانة الحاكم»(*) خارطة أوروبا الدينيّة، وتعتمد تقطيعات إقليميّة مختلفة في العالم على معيارات دينيّة (العودة إلى باكستان كبلد إسلامي). إنّ استقلاليّة السياسة ترافقت مع الاعتراف بالتعدّديّة الدينيّة. وكان هذا الاعتراف يعني أنّ الوحدة الوطنيّة تمثّلت من خلال غير التقليد الديني

(*) مثال في اللاتينيّة هو: «Cujus regio ejus religio» (المترجم).

وأنّ المواطن مواطنٌ مهما كان دينه. في هذا الخصوص تشكّل الثورة الفرنسيّة مثالاً عظيماً؛ ولكن ما ميّز هذه الثورة هو ظهورها أيضاً من خلال تقديس السياسة.

كما أوضح باتريك ميشال Patrick Michel في ما يختّص بأوروبا الخاضعة للنفوذ السوفياتي[1]، فقد يشكّل الدين متراساً بمواجهة سلطةٍ كلّيانية تدّعي استيعاب مجموع المجتمع المدني في السياسة بينما ترفض استقلاليّة الدين. بالتالي استطاع الدين في الأنظمة الشيوعيّة «أن يطرح نفسه كقوّة ثلاثيّة فاعلة لإزالة الاستلاب (على صعيد الفرد) ومحو الكليانيّة (على صعيد المجتمع، ودفع النفوذ السوفياتي على صعيد الأمّة)» (المرجع الأسبق، ص 10). أمّا في الصين، كما يشير فرنسوا أوبين، فإنّ فجر الشيوعيّة ترافق مع إعادة تجديد سواء على صعيد الديانات الصينيّة التقليديّة وخاصّة الطاويّة أم على صعيد الإسلام والمسيحيّة، فالفائض الماديّ الناتج عن الليبراليّة الاقتصاديّة والأيديولوجية التي حصلت في فترة الثمانينات «سرعان ماتمّ استثماره، لا في السلع الاستهلاكيّة، بل في إعادة إعمار أماكن التعبّد وفي تنظيم احتفالات جماعيّة مكلفة»[2]. باستثناء الحالة التي يلعب

---

(1) ب. ميشال، المجتمع المُستَعاد. السياسة والدين في أوروبا الخاضعة للنفوذ السوفياتي، باريس، سوي، 1988.

(2) ف. أوبان، «الصين: الإسلام والمسيحيّة في فجر الشيوعيّة»، في غ. كيبل، منشورات، سياسات الله، باريس، سوي، 1993، ص 143.

الدين فيها دور إقرار أخير للنظام الكليّاني، فإنّه من خلال الغَيْريَّة التي تنتج عنه، يميل إلى إعادة النظر في انغلاق المجتمع على ذاته أكثر ممّا يقوم الأخير باستئصال الدين. إنّ هذا الدفع الذي يشهده الدين قدماً في معارضة الأنظمة الكليّانيّة، إضافة إلى الدور المهمّ الذي قد يلعبه في فترة الخروج من النظام الكليّاني (العودة إلى الكنيسة الإنجيليّة في جمهوريّة ألمانيا الديموقراطيّة سابقاً) يشيران إلى التأثير الاجتماعي السياسي للدين في بعض الظروف. في الوقت نفسه، إنّ تحويل الدين بهذه الطريقة إلى فسحة سياسيّة لا يعني بالضرورة حيويّة دينيّة جديدة ممّا يشكّل وضعاً مناسباً لظهور «الممارس غير المؤمن».

وعندما يُسْتَهلَك سقوط النظام الكليّاني، تعود الكنائس لتصبح أماكن التعبّد والصلوات المفتوحة أمام الأشخاص المهتمّين دينيّاً. وإذا كانت الكنيسة الكاثوليكيّة «قد واظبت على مساعدة المجتمع البولوني على إنشاء عصريّة سياسيّة»، فإنّ ميشال يشير إلى أنها ملزمةٌ الآن بأن تتعلّم الحياة في التعدّدية في مجتمع ادّعت تمثيله بشكلٍ تامّ. ممّا يعني أنّها ستكتشف أنّها ليست إلاّ توجّهاً من بين غيرها من التوجّهات تمّ اقتراحها على أفراد يطالبون باستقلاليّتهم[1].

(1) ب. ميشال، منشورات، **الديانات في الشرق**، باريس، سير، 1992، ص 195.

أمّا على صعيد التوجّهات السياسيّة، كما قد تظهر من خلال دراسة السلوك الانتخابي، فيلاحظ علماء الاجتماع أنّ المتغيّرة الطائفيّة مهمّةٌ دائماً. بالتالي فقد بيّن غي ميشيلا Guy Michelat وميشال سيمون Michel Simon في **الطبقة والدين والسلوك السياسي** (1977) أنّ درجة الإنخراط في الكاثوليكيّة تظلّ المتغيرة الأكثر تفسيراً لسلوك الفرنسيّين السياسي. ممّا لا يمنع تطوّراً نسبيّاً في التعدّديّة السياسيّة في وسط الشعوب الكاثوليكيّة[1]. ففي ألمانيا وعلى الرغم من تعدّديّة طوائف الأحزاب، ظلّ المرء يلاحظ في حقبة الثمانينيّات رابطاً مميّزاً بين التصويت للحزب الديموقراطي المسيحي CDU والكاثوليكيّة من جهة، ومن جهة ثانية والتصويت للحزب الديموقراطي الاشتراعي SPD البروتستانتيّة[2]. وفي أميركا اللاتينيّة سبق ورأينا أنّ ثيولوجيّات التحرير تمثّل توجهاً دينيّاً ينشُر إعادة نظر للبنى الاجتماعيّة السياسيّة انطلاقاً من تفضيله للفقراء. في الولايات المتحدة إنّ «الأكثريّة النفسية»[3][*] أدّت إلى

(1) ج.م. دو نيغافي، حريّة الاختيار: التعدّديّة الدينيّة والتعدديّة الطائفيّة في الكاثوليكيّة الفرنسيّة المعاصرة، باريس، مطابع F N S P، 1993.

(2) ك. شميت، «التجمّعات الطائفيّة والتجمّعات السياسيّة»، فرنسا ـ ألمانيا. كنائس ومجتمعات مجمّع الفاتيكان الثاني، حتّى اليوم، باريس، بوشين، 1988.

(*) «Moral majority».

انتخاب رونالد ريغن رئيساً للجمهوريّة. وينشر الإسلام الأصولي في مختلف البلدان اعتراضاً اجتماعيّاً سياسيّاً على الأنظمة القائمة. وفي الهند يطالب حزب «بهاراتيا جاناتا»[1] (*) بإقامة دولة هندوسيّة ويعيد بالتالي النظر في مسألة علمانيّة النظام السياسي الهندي الذي يضمن التعدّديّة الدينيّة.

إنّ العامل الديني يتدخّل في عمليّة التكامل الأوروبيّة. واليوم، إن كان على صعيد الاتحاد الأوروبي، أم على صعيد المجلس الأوروبي يصرّ أشخاص عديدون على أهميّة الإرث الديني في الهويّة الحضاريّة في أوروبا. لكنّ طريقة التعبير عن هذه الهويّة تثير نقاشات عديدة في الأوساط الدينيّة والعلمانيّة (العودة إلى المناقشة التي أثارتها «حملة التنصير الجديدة» في أوروبا والتي دعا إليها البابا مار يوحنّا ـ بولس الثاني). إنّ المسألة الاساسيّة هي تقبّل المجتمع التعدّدي وعلمانيّة المؤسّسات العامّة، ما يشكّل بالذات تحدّياً خاصّاً للبلدان ذات التقليد الأورثوذوكسي والّتي تجابهت بعنف مع التعدّديّة الدينيّة الناتجة عن انفتاح ديموقراطي، في حين ظلّت الكنائس الأورثوذوكسيّة معتادة على صورة الكنائس الوطنيّة التي تتمتّع بروابط مميّزة مع الدولة، خاصّةً أنّ الروابط بين

(*) «Bharatiya Janata Party».

(1) بالنسبة إلى روسيا، العودة إلى ك. بوسليه، «الدين والسياسة في روسيا»، ص 9 ـ 26.

الدين والسياسة متعدّدة ومعقّدة في هذه البلدان[1]. بالنسبة إلى تركيا المسلمة تظهر مشكلة المحافظة على دولة علمانيّة على الرغم من الضغوطات الإسلاميّة. وإذا ساهمت القوى الدينيّة في عمليّة التوحيد الأوروبيّة فهي أيضاً عامل تجزيء ومصدر نزاعات (مشكلة احترام الأقليّات الدينيّة عندما تعتمد الدولة الديانة المسيطرة والأبعاد الدينيّة للحركات الوطنية...). إنّ تقبّل الأديان بتوحيد أوروبا بعيد عن الإجماع كلّ البعد. بالتالي ومع أنّ الإسلام يشكّل جزءاً من إرث أوروبا الديني فإنّ المسلمين الذين يسكنون بلاداً أوروبيّة لا يرون بعد في أوروبا «أرضاً للسلام»[2]. أمّا في ما يختصّ باليهوديّة التي لطالما ركّزت على الدولة ـ الأمّة لتثبيت هويّتها (لننظر إلى ما مثّلته اليهوديّة الفرنسيّة) فإنّ الحدّ من فكرة الدولة ـ الأمّة الناتج عن بناء أوروبا الموحّدة أدّى باليهوديّة إلى إعادة تأكيد هويّتها من خلال ذكرى «الشُوا *La Shoa*» وإعادة الحيويّة الدينيّة[3].

إنّ التأكيد على السيادة السياسيّة يترافق غالباً مع إضفاء

---

(1) ف. داسيتو، «مسلمي أوروبا ذات الإثني عشر عضوا: بين مساحة مُعاشة واستراتيجيّة استيطان»، في ج. فانــان وج. ب. ويليم، منشورات، **الديانات والتحوّلات في أوروبا**، ستراسبورغ، 1993، ص 153 ـ 163.

(2) س. تريغانو، «اليهود واليهوديّة في أوروبا، تَشَكُّل الخاص والشامل»، ص 93 ـ 101.

نوع من الطقسيّة والرمزيّة، ممّا يشير إلى الميل إلى إرساء الرابط الجماعي في البعد ما فوق الاجتماعي وحتى لو كان ذلك بطريقة التلميح. هذه الظاهرة هي ما تسمّى «الديانة المدنيّة» والتي تعرّف بأنّها نظام من المعتقدات والشعائر التي يعتمدها المجتمع ليقدّس كيانه الجامع وليحافظ على تقوى جماعيّة بالنسبة إلى نظامه[1]. وينبغي على أي جماعة سياسيّة أن تحافظ دوماً على الشعور بالتماسك والوحدة لدى الشعوب الّتي تجمعها. فكلّ سيادةٍ سياسيّةٍ تحمل أبعاداً خياليّة وعاطفيّة تنزع إلى تقديسها. إنّ بناء تصوير عن التاريخ أو بالأحرى عن تاريخ التقوى هو تصويرٌ يشدّد على أهميّة الدماء المُهْرَقة والتضحيات المبذولة، إضافةً إلى ترميز الرابط الجماعي من خلال وسائل دعم ماديّة (كالأعلام والتماثيل. . .) وإقامة الشعائر تشكّل أموراً تولّد وتغذّي التقوى الجماعيّة تجاه الوطن. وإذا تعلّق الأمر بمقدّسٍ غير دينيّ فهو يستقي في أغلب الأحيان من الديانات ليجد لنفسه معنىً، كما لو أنّ المراجع العلمانيّة الصرفة غير كافيةٍ: ففي بلدان أوروبا الشرقيّة سابقاً، تقهقرت الديانات المدنيّة بسرعةٍ لأنّها استبعدت أيّ مرجع ديني. وفي إندونيسيا ترتدي الديانة

(1) حول الديانة المدنيّة، راجع بلّه هاموند، **أنواع الديانات المدنيّة**، سان فرانسيسكو، هاربره رو بابليشرز، 1980؛ أيضاً كلبفر و ألويس مولر (Hg.) **Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa**، مونشن، عرض كايزر، 1986.

المدنيّة طابع الإيديولوجيّة التأليفيّة للدولة ويتمّ تعليمها في المدارس لتكوّن رابطاً رمزيّاً موحّداً بين السكّان مهما كانت انتماءاتهم العرقيّة والدينيّة: كأيديولوجيّة «بانكاسيلا» المبنيّة على التأكيد على الإله الواحد وعلى الوحدة الأندونيسيّة وعلى الديموقراطيّة والعدالة الاجتماعيّة. أمّا في اليابان فإن «الشنتُويّه Le Shintoisme» هي الديانة الّتي تقوم بهذه الوظيفة بعدما تلت العبادة الأمبراطوريّة. إنّ هذه الديانة المدنيّة تتطوّر؛ فقد تمّ الانتقال في فرنسا من المواطنية السياسيّة الوطنية لدى الجمهوريّة المنتشرة إلى المواطنيّة السياسيّة الأخلاقيّة لدى دولةٍ تدير ديموقراطيّة تعدّديّة وتواجه مخاطر جماعيّة مختلفة، ومنها إلى ديانة مدنية تدور حول حقوق الإنسان، فهي شديدة المسكونيّة. غير أنّها تبيّن اليوم، كما في الأمس، أن لا توانٍ عن إدخال عناصر دينيّة في الإقرار الأخير للنظام الاجتماعي[1].

4 ـ الحركات التأليفيّة والمسكونيّات

إنّ البرازيل يمثّل مسرحاً دينيّاً مهمّاً خاصّةً في ما يتعلّق بالظواهر التأليفيّة. مثلاً: «الكاتيمبو» ـ هي عبادة شفائيّة تطوّرت انطلاقاً من نواةٍ هنديّة الأصل ـ، «الكاندومبلي» ـ إنها الديانة الأفريقيّة ـ البرازيليّة المثلى التي تضمّ إليها قدّيس

---

(1) راجع دراستنا، «الديانة المدنيّة على الطريقة الفرنسيّة وتحوّلاتها» **سوسيال كومباس**، ج 40، 1993، رقم 4، ص 571 ـ 580.

التقليد الكاثوليكي ـ. «الأومباندا» ـ هي تيارٌ يفسّر الديانات الأفريقيّة البرازيلية والهنديّة البرازيليّة في ضوء الروحيّة ـ، وغيرها من الحركات الدينيّة التي تنمّ عن تحركاتٍ مختلفة وتبيّن حركيّة الدين التطوّرية القادرة على هضم كلّ ما يردها وإنشاء أشكال جديدة. وبتحليل ر. موتّا R.Motta[1] هذه الديانات الشعبيّة البرازيليّة، شدّد على التناقض في تطوّر هذه الديانات في فترة يقوم فيها البرازيل بتغيير سريع لبناه الاقتصاديّة والاجتماعية. ومن خلال هذا السعي إلى «التصديق» العرقي الذي يظهر في وسط عمليّة العصرنة البرازيليّة، يري موتّا عمليّة أخرى في طور الاشتغال وهي عمليّة إزالة العرقيّة، ما يسمّيه هو «تأكل الهويّة»[*]. ويبدو تأكّل الهويّة البرازيلي هذا مهماً في ما يتعلق ببعض أوجه وضع الدين في محيط شديد العصريّة. (راجع الفصل الرابع)؛ فيجد المرء فيه فعلاً بضعةً في مميزات الدين العصري: كتفسير تركات دينيّة مختلفة والميل إلى التأليفيّة. وهي ديانةٌ تساعد على الحياة في الحاضر أو التقاط مباشر

(1) ر. موتا، «العرقيّة، الوطنيّة، والتأليفيّة في الديانات الشعبيّة البرازيليّة»، 41 (1)، 1994، ص 67 ـ 78.

(*) تأكل الهويّة هي ترجمة موضوعة للكلمة التي ألّفها ر. موتا وهي في الفرنسيّة L'ideutitophagie، نظراً إلى أنها غير موجودة في المعجم الفرنسي جزّأها المترجم identitophogie وترجم كل كلمة على حدة بهدف وضع المرادف العربي لهذه الكلمة (المترجم).

وتجريبي للخوارق، كما أنّها ديانة الاحتفالات أو بنيةٌ تحتلّ فيها الرعيّة المحليّة المركز الأساسي. ما يسود اليوم هو الاختلاط والتأليفيّات والاتصالات والتداخلات المتعدّدة بين مختلف التقاليد الدينيَّة، علماً أن التأليفيّة تشكّل إحدى المميّزات الرئيسة في الحضارة المعاصرة. فتشكّل التأليفيّات والمسكونيّات بالتالي وجهاً من أوجه الدين المعاصر.

إنّ النسبيّة والحالة التعدّديّة ـ (عام 1994، 16% فقط من الفرنسيين الراشدين وما فوق رأوا أن «لا يوجد إلاّ ديانة واحدة حقيقيّة»، حسب استفتاء Le Monde- La Vie ,CSA . . . ـ حثّتا الديانات على تطوير علاقاتها وإنشاء حوار بينها؛ غير أنّ ذلك لا يعني بالضرورة نهاية النزاعات الدينيّة[1]. إنّ المسكونيّة تمثّل مميّزةً للمجتمعات المتمدّنة والتعدّديّة التي تحتاج إلى مواقف كنائسيّة لتعمل، أي لتدير سلميّاً تعدّديّة ترفض الحركات التطرفيّة. إن كانت الدولة تعطي أهميّةً للتعدّديّة الدينيّة فهي أيضاً حريصةٌ على التوافق بين الأديان. لذلك فإنّ مصالح المجتمع المتمّدن تأخذ منحى التعدّديّة الدينيّة التي توازنها المسكونيّة المعتدلة: فيجب أن يكون هناك فرقٌ، على ألاّ يحول ذلك الفرق دون الممارسات التوافقيّة والتعايش السلميّ. ففي النهاية، إنّ الدولة تتوقّع

---

(1) راجع، نحو مسكونيّات جديدة. التناقضات المعاصرة في المسكونيّة: السعي إلى الوحدة والبحث عن الهويّة، بإدارتنا، باريس، سيرف، 1989.

من الديانات والتقاليد الفلسفيّة المختلفة أن تشرّع المبادىء الأساسيّة للديموقراطيّة التعدّديّة وذلك حسب المنطق الخاص بكلّ منها.

بمواجهة زوال التحفيز المؤسّساتي وتزايد عدم الإيمان في السياسة، وأمام ضرورة دعوة المواطنين إلى أخلاقيّة المسؤوليّة (في المجال البيئي مثلاً) وبهدف حماية الحياة الديموقراطيّة وإدارتها، اعتُمِدَ التجنيد الاجتماعي للأيديولوجيّات التي تحمل «روح الشعب»(*) *في المسؤوليّة والتضامن. إنّ المجتمعات الليبراليّة بحاجةٍ إلى وكالات اجتماعيّة تؤمّن قيم الأخوّة والمسؤوليّة. إنّ الأحزاب السياسيّة والنقابات ومؤسّسات كالمدارس ووسائل الإعلام تعمل بهذا الاتّجاه، ولكن من المفاجىء ملاحظة كم تدعو السلطات العامّة التقاليد الدينيّة إلى المشاركة في هذه التربية الأخلاقيّة. غير أنّ هذه الدعوات تدعّم المسكونيّة الأخلاقيّة بين مختلف الطوائف المسيحيّة وأيضاً مع ديانات أخرى.*

5 ـ حركات التديّن المدنيّة

سبق وتكلّم ريمون آرون Raymond Aron عن «الديانات المدنيّة» نسبةً إلى النازيّة والشيوعيّة. وفي هذا الإتّجاه درس جان ـ بيار سيرونّو Jean Pierre Sironneau

(*) وردت في النصّ «Ethos».

الأبعاد الدينيّة للأيديولوجيات السياسيّة[1] فعندما تجعل الأيديولوجيّات السياسيّة نفسها مطلقةً إلى درجة أنّها تصبح مفاهيم حول الإنسان والعالم وتشمل جميع أوجه الوجود، وتنصح بأخلاقيّةٍ معيّنة يستطيع المرء أن يسمّيها «ديانات سياسيّة». إنّ أخذ هذه الديانات السياسيّة مكان الديانات الأخرى ومحاربتها إيّاها يبرهنان عن طابعها الديني وإرادتها أن تحلّ محلّ الديانات، ما يتناول فعلاً نوعاً من الديانة المدنيّة. غير أنّ الأمر يتعلّق هنا بأشكال قصوى تبرز من خلال أنظمة من المعتقدات والممارسات يديرها إكليروس سياسيّ حقيقي. كما تمت ملاحظة أشكال مختلفة من «الديانات العلمانيّة» في مراحل معيّنة من تطوّر العلمانيّة.

إنّ نشر الشأن الديني في المدنيّة قد يتّخذ أشكالاً أقلّ وضوحاً، فلا يولّد ديانات مدنيّة حقيقيّة بل أشكالاً مدنيّة من التديّن يحمل طابعها الديني إشكاليّة معيّنة.

هذا ما استطاع ألبير بيات Albert Piette[2] أن يتأكد منه عبر محاولة وضع دراسة خرائطيّة لهذه الديانات المدنيّة. وفي نهاية تأمّلاته بدا له أنّ حركات التديّن المدنيّة تشكّل ديانات محتملة وتنتج عن عمليّة تأليفيّة وتعمل كبديل عن الديانات الموجودة تاريخيّاً وتتمتّع بطابع حديث النشأة.

---

(1) سيرونّو، التمدين والديانات السياسيّة، باريس، موتون، 1982.

(2) أ. بيات، حركات التديّن المدني، باريس، Puf 1993.

إنّ مختلف المجالات كالرياضة والموسيقى والبيئة قد تُستثمر دينياً. هل ذلك يعني أنّها تشكّل «ديانة مدنيّة»؟

يميز ك. برومبرغر C. Bromberger مثلاً، مقاربات عديدة في كرة القدم وطقس ديني: فالأمران يتناولان أبعاداً أساسيّة للوجود (الحرب، الحياة، الموت، الجنس). كما أنّ الحبكة التسلسلية في المباراة قد تذكّر بطقس دينيّ (حيث هناك محتفلون بالقدّاس ومؤمنون وأخويّات ومكان مقدّس...) إضافةً إلى تصرّفات المشجّعين؛ فإذا ببعضهم يبني مذبحاً منزلياً فعلياً على شرف ناديه المفضّل. ولكن على الرغم من هذه النقاط المتشابهة جميعها يذكر ك. برومبرغر أنّ بضعة أوجه أساسيّة غائبةٌ كي يتمكّن المرء من الكلام عن طقس دينيّ: «كالبعد التأويلي (أي صورة أسطوريّة أو رمزيّة صريحة قد تبيّن عن تنظيم السلسلات وعن اتجاه هذه العواطف ويكون طقسها معبّراً عن ذاته)»، وتصوير للعالم والتجاوز وتثبيت المعبودين (فنجوم الرياضة يتغيّرون بسرعة) وغيرها من العناصر الغائبة التي تبيّن حدود هذه المقاربة وصعوبة رؤية الرياضة على أنّها «دين بديل»[1].

وما قصّة «ديانة النجوم» التي تكلّم عنها أ. موران E.Morin منذ بداية الخمسينيّات؟ «هل بالإمكان التكلّم فعلاً

---

(1) وذلك ما تشدّد عليه أيضاً د. هيرفيو ـ ليجيه في الدين كذاكرة. باريس، سير، 1993، ص. 82 ـ 87، وص 148 ـ 155.

عن ظواهر دينيّة في ما يختصّ بإجلال المعجبين لمحبوبيهم من النجوم»؟ هكذا يتساءل بوشيل M.-C. Pouchelle[1] في تحليله الإخلاص الشعبي للمغنّي كلود فرنسوا Claude François وخاصّة منذ وفاة هذا الأخير.

إنّ كلام المعجبين وتصرّفاتهم في «نادي كلود فرنسوا إلى الأبد» حافلةٌ بالعناصر التي تسمح بمعاملة هذا النوع من التفاني على أنّه أمرٌ دينيّ. ويشير بوشيل إلى أنّ الديانة المسيحيّة هي التي تؤمن العبارات والتصويرات اللازمة لإجلال كلود فرنسوا، فيتكلّم بالتالي في هذا الموضوع عن حركة تأليفيّة. وكون الأمر يتناول نقلاً للمواد الرمزيّة المسيحيّة إلى موضوع آخر ليس من دون تأثير تماماً. كما أخذ الإخلاص لكلود فرنسوا لدى بعض المعجبين مكان الإخلاص للأديان التقليديّة، وقد أدّى هذا التغيّر إلى صدامات مع المؤمنين بهذه الأخيرة: «فدين البعض ليس دين البعض الآخر».

من الواضح أن ايجاد الشأن الديني في المدنيّة يتطلّب بالضرورة تعريفاً للدين وأنه يجب، حسب قول د. هيرفيو - ليجيه، ألاّ يرى المرء الدين في كلّ مكان بعدما لم يره في

(1) م. ش. بوشيل، «المشاعر الدينيّة والعمل الاستعراضي: كلود فرنسوا، موضوع تفانٍ شعبي»، شميت، **القدّيسون والنجوم**، باريس، بوشين، 1983، ص 277 - 299؛ «الأمور التي تحضن، أو كلود فرنسوا يستمرّ رغماً عن الموت»، في Terrains، آذار 1990، ص 32 - 46.

أيّ مكان. في الوقت نفسه من الصعب ألاّ يلمح المرء في عددٍ معيّنٍ من الظواهر معالم دينيّة تدلّ على بضعة عمليات نقلٍ للقدسيّة من دون أن يتعلّق الأمر بديانات بمعناها الحقيقي. ونحن على وفاقٍ مع ك. برومبرغر عندما يشير إلى ما ينقص في الطقوس الرياضيّة لتصبح طقوساً دينيّة. ولكن من الممكن فقط التسليم بأنه كلّما كان الدين المعاصر منتشراً ومتردّداً زادت الفرص لإيجاد آثار الشأن الديني في المدنية، بسبب الارتقاءات وإضفاء طابع الطقوسيّة على مواضيع مختلفة. ولأنّ المرء يستطيع أن يتكلّم عن حركات تديّن مدنيّة ويجد صعوبةً في تفريق الدين عن المدنيّة، فإنّ مدنيّة الشأن الديني مؤشّر على الانتشار المعاصر للدين. وحسب ما قال ألبير بيات[1]، مؤشّر على «أنّه مزيج» من الإيمان وعدم الإيمان ومن التقليد والعصريّة.

6 ـ التحوّلات المعاصرة للإيمان في المجتمعات الغربيّة

حتّى لو ظلّ المرء يلاحظ علاقات وثيقة بين الممارسات والمعتقدات الدينيّة فإنّ انتشار الإيمان هو الذي يميّز الوضع الديني المعاصر، بل انتشاره وتساهله بالنسبة إلى الانتماءات: فتتكلّم غرايس دايفي Grace Davie في ما يختص بديانة البريطانيين عن «الإيمان من دون انتماء»[*]

(1) أ. بيات، «التديّن المدني: مزيج مثالي في أنتروبولوجيا الدين»، 41، 1994.

(*) «believing without belonging».

لتبيان ثبات درجة مرتفعة نسبياً من الايمان نظراً إلى تقلص الإنتماء الكنسي[1]. إنّ ضعف تنظيمات الدين المؤسّساتية تترافق مع ازدهار أشكال التديّن. ويشهد المرء في المجتمعات الغربيّة انعكاساً فرديّا وذاتياً في الشعور الديني. وهذا حُكم مقولة «إفعل ذلك بنفسك»[*] في الأمور الدينيّة سواء كان ذلك من جهة الطلب على أموال الخلاص أو عرضها. أمّا من منطلق الطلب وعبر استقلاليّة الفاعلين الذين يصنعون معتقداتهم وتجاربهم فيصبحون متحرّكين بالنسبة إلى انتمائهم؛ ومن منطلق العرض فعبر تطوّر مؤسّسات صغيرة متعدّدةٍ في مجال الخلاص إضافة إلى سوق تنافسيّة لها. ويلاحظ المرء ذلك بين المنظمات الدينيّة وشبه الدينيّة، كذلك بين المؤسّسات الدينيّة الكبرى. إنّ هذه الأخيرة كالكنيسة الكاثوليكيّة، تخترقها حساسيّات متعدّدةٍ وتقدّم للمؤمنين طرقاً كثيرة مختلفة ليحيوا الدين «الخاصّ بهم».

إنّ هذا الإنعكاس للفرديّة في الشعور الديني يترافق مع عمليّة انعكاسٍ للذاتيّة. فما يكتسب الأهميّة هي التجربة أو الحياة المُعاشة دينيّاً وفرديّاً وجماعيّاً. إنّ هذا التحوّل في العاطفة إلى الدين[2] *يظهر بألوانٍ مختلفة وفقاً للتقاليد*

---

(1) غ. دايفي، **الدين في بريطانيا منذ 1945**، أوكسفورد، بلاكول، 1994.

(*) «do it yourself».

(2) العودة إلى ف. شامبيون ود. هيرفيو ـ ليجيه، منشورات، **من العاطفة إلى الدين**، باريس، سانتوريون، 1990.

الدينيّة. فقد تعبّر عن معيارٍ عصريّ للحقيقة وهو التجربة. ويتعلّق الأمر بقياس صلاحيّة الدين عبر الحسنات التي يُحْدِثُها.

إذا رأينا مثل ر. لوميو R.Lemieux[1] «أننا جميعاً كائناً من كنّا قادرون على التوصّل إلى مساحة خياليّة تفوق أفكارنا وتحليلاتنا المنطقيّة»، وأنّ هذه العلاقة بالخيال تنظم كياننا في العالم، فنستطيع أن نفهم لماذا يدوم الإيمان في المجتمعات المتمدّنة متجاوزاً الوقتيّة وانتشار المعتقدات. إن كانت المعتقدات تمثّل إدارة مؤسّساتيّة للخيال، وإن كانت الذاتية والثقافة تتشابكان فيها (ر. لوميو) فإنّ الوضع المعاصر في المجتمعات الغربيّة قد يتميّز بأزمة معتقدات أكثر ممّا هي أزمة إيمان: فتظهر فيها صعوبة تثبيت الاعتقاد، من وجهة نظر إجتماعيّة ثقافيّة، على تصوّرات تقيم تسوية في استكشاف المعنى، ممّا يعني الصعوبة في الاعتقاد، جماعيّاً في فترة طوفان المعتقدات. إنّ نهاية القصص المشهورة تحرم المرء من نقاط الاستدلال وتضعف عمليّة مطابقة الدالّ والمدلول إليه الذي تحدّده المؤسّسة.

إنّ أموال الخلاص تنزع إلى الإفلات من منتجيها

---

(1) ر. لوميو، «المعتقدات: سديم أو كون منتظم»، في لوميو و ميلو، منشورات، **معتقدات الكيبيكيين. مخطّطات لمقاربة تجريبيّة**، كيبيك، جامعة لافال، 1992، ص 41.

والأمور الدّالة التي تعبر عنها «تستطيع تماماً أن تنتقل من تقليدٍ إلى آخر كما بإمكان كلمات لغةٍ ما أن تستورد إلى لغةٍ أخرى. كما أنّ تلك الأموال قد تكون منتوجات محليّة بحتة تأتت عن تجارب أصليّة مبدئيّاً وهي لا تخضع لأي احتكار تقليدي أو مؤسّساتي» (ر. لوميو، ص 79). بالعودة إلى ميشال دوسيرتو *Michel De Certeau*، يشدّد ر. لوميو على أنّ «الاعتقاد» يذهب في عطلة، «فيتحرّر من تضامناته ليسير في عالم الإحساس الوافر»، بينما يصبح «الفعل» يتيماً، ممّا يوسّع الهوّة بين القول والفعل. إنّ التصوّرات لا تعود بعدئذٍ مرتبطة بالضرورة بتضامنات بل تصبح مؤقتة وعابرة ولا تؤدّي إلى موجات تجنيد اجتماعيّة مهمّة.

حسب ر. لوميو إنّ وضعاً كهذا يحلّ الروابط بين المعتقدات والجماعات فيؤدّي إلى ازدياد القابليّة إلى استهلاك عدد أكبر من المعتقدات كلّما خفّت قدرة هذه الأخيرة على التجنيد. ويشاهد المرء تطوّر «ديانة حسب الطلب»(*) حيث أنّ الإنسجام من فعل المستهلك أكثر ممّا هو فعل المنتج، وحيث تصبح السوق الدينيّة المؤسّسة المركزيّة التي تنظّم الاعتقاد. وفي هذه السوق ليست المؤسّسات الدينيّة بالطبع الوحيدة التي تقدّم «مسلّمات الإيمان». فهذا الأخير لا يستند إلى أيّ سلطة على قدر ما

(*) «Religion à la carte».

يستند إلى النفع الذي قد يأتيه على أفرادٍ يقدّرونه وفقاً للخبرة التي يشتقّونها منه. على أنّ ذلك لا يحول بالضرورة دون العودة إلى التقاليد، غير أنّه يجرّ معه «إخلاصاً مناقضاً» لهذه التقاليد المحفوظة «إلى وقت الحاجة» بسبب «نفعها الممكن».

إنّ المعتقدات لا تُعْتَمَدُ طوال الحياة لكنّها «تندرج في إطار إجابات نسبيّة بمواجهة حاجات ظرفيّة أثبتت التجربة أنّها ستتغيّر» (ر. لوميو، ص 78). وفي عالم المعتقدات، إنّ المعتقدات، الدينيّة الصرفة أي «الأمور الدالّة المتأتّية عن تقليد ديني له تسمية وتعريف» (ص. 66)، ليست إلاّ إحدى الأشكال من بين غيرها. فإلى جانب المعتقدات الدينيّة يميّز الفريق الكيبيكي بين المعتقدات الكونيّة وتلك التي تستند إلى «الأنا» والمعتقدات الاجتماعيّة حيث يمثّل كلٌّ منها طريقة «خاصّة لبناء العالم وتقبّله» (ص 68).

يتمّ اعتماد طرق مختلفة لإعادة ترتيب انظمة المعتقدات. وتميّز ميشيلين ميلو Michelin Milot[1] بالتالي بين: إعادة الاستثمار الدلاليّة (مثلاً، إعادة التعريف الكونيّة للّه من منظار كاثوليكيّ)؛ التكامل الوظيفي (إضافة معانٍ أخرى إلى معتقداتٍ دينيّةٍ تقليديّة)؛ الإنزلاقات المفهوميّة

(1) م. ميلو، «دراسة أنواع لترتيب أنظمة المعتقدات»، في لوميو و ميلو، ص 115 ـ 134.

(استيراد أمورٍ دالّةٍ أجنبيّة إلى الدين المسيحيّ كالتقمّص)؛ إلحاق حقلٍ من الدلالات (من خلال تفسير دينيّ لحقول دلاليّةٍ أخرى)؛ تقريب مجالات المعتقدات بما يعايش نظراتٍ مختلفةٍ حول العالم لدى فردٍ واحدٍ.

إنّ هذه الطرق المختلفة لإعادة التنظيم لا تمحو السلطة المنظّمة الّتي تتمتّع بها المعتقدات الدينيّة المنقولة في فترة الطفولة، علماً أنّ هذا التكييف الاجتماعي الأوّل ما زال يشكّل مرجعاً أساسياً. في المقابل، إنّ الأنواع الأخرى من المعتقدات (الكونيّة، «الأنا»، والاجتماعيّة) هي الّتي تعيد التعريف بالدين لا العكس. كما أنّ النموذج «الشخصي» في تصوّر اللّه، أي النموذج الذي نشرته المسيحيّة، لم يعد المسيطر في الثقافة الكيبيكيّة: إذ أنّ 6،63% من البالغين و58% من التلاميذ الّذين سُئِلُوا تقبلوا أن يكون الله أوّلاً بعداً خفياً في الكون أو في الذات أو في المجتمع «أكثر ممّا هو شخص»، حسب ريجينالد ريتشارد Réginald Richard[1]. *كما يشاهد المرء أيضاً عمليّات إعادة بناء للمقدّس بطريقة تشابه الألعاب من خلال معتقدات غريبة (أ. بوشار A. Bouchard).*

إنّ نتائج التحقيق الّذي أجري عام 1988/ 1989 حول

---

(1) ر. تيشارد، «الكيبيكي ومجاز إلهه»، المرجع السابق، ص 248 و252.

ديانة السويسريّين[1] تتوافق مع نتائج التحقيقات حول الكيبيك: فإضفاء الطابع الفردي على الاعتقاد وتعدّديّة المراجع والنزعات إلى التضمين في ما أساسه التقليد المسيحي[2] تشكّل مميّزات السلوك السويسري تجاه الدين. كما يبيِّن كلود بوفاي Claude Bovay خللاً بين المستويين الاجتماعي والفردي في الدين أي بين النظرة إلى «دين الآخر» والنظرة إلى «الدين الذات»[3]؛ فتصبح العلاقة مع الدين علاقةً عمليّةً فلا يعود الأخير موضوع رفضٍ على قدر ما هو موضوع «إمكانيّةٍ» وخاصّة في صفوف الأجيال الشابّة[4]. من هنا يتأتّى التعلّق الهشّ بالتقليد المسيحي على الرغم من أنّ الكنيستين الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة في سويسرا ما تزالان تحتلاّن موقعاً مهمّاً في عرض الرموز. وفي هذا التحقيق السويسري يركّز م. كروغلر M. Krüggeler على

---

(1) ر. ج. كامبيش وغيره، **الاعتقاد في سويسرا**، لوزان، لاج دوم، 1992.

(2) ر. ج. كامبيش، «إضفاء الطابع الفردي على الإعتقاد وإعادة تركيب الديانة»، 1993، ص 117 ـ 131.

(3) ك. بوفاي، «تأثير الدين على المجتمع السويسري»، في ر. ج. كامبيش وغيره، منشورات، **الاعتقاد في سويسرا**، المرجع الأسبق، ص 177.

(4) هذا ما تظهره أيضاً من شامبيون ولامبير في، لامبير و ميشليه، منشورات، **فجر الديانات لدى الشباب؟ الشباب والديانات في فرنسا**، باريس، لارماتان، 1992.

العدد المرتفع من الإجابات بـ «لا أدري» على أسئلةٍ حول المعتقدات. وقد رأى في ذلك إنعكاس تردّدٍ «يكشف أنّ المعارف الدينيّة إضافةً إلى إمكانيّة التعبير عن الدين تشكّل بشكل عام مشكلةً لدى الخاضعين للتحقيق»[1].

وفقاً لدراسة نوعيّة للمعتقدات، تمّ وضعها بالاستناد إلى تحاليل على طراز «كلاستر»، إنّ السويسريّين ينقسمون إلى «المسيحيّين المتحيّزين لمسيحيّتهم» (7%) و«المسيحيّين المُضَمَّنين» (25%) و«الإنسانيّين المؤمنين» (51%)، و«المؤمنين الجدد» (12% و«الإنسانيين دون دين» (4%). إنّ هذا التوزيع وحده يبيّن بعض النزعات في إعادة تركيب الدين. أمّا هذه النزعات فهي من جهةٍ نفوذيّة الأنظمة الدينيّة بالنسبة إلى محيط اجتماعيٍ ثقافيٍ تعدّدي والعدد القليل من المرتبطين بالمسيحيّة ارتباطاً تقليدياً (يساوون 7% فحسب من «المسيحيّين المتحيّزين لمسيحيّتهم» بينما توازي نسبتهم 25% من «المُضَمَّنين»). من جهةٍ أخرى، إنّ النزعات تشمل تمدين الدين الداخليّ من خلال تفسيره من منطلق علم الإنسان وظهور قطب «المؤمن الجديد» (أهمّ بثلاثة أضعاف من الـ «من دون دين»). إنّ هذه الفئات ليست فئات من الممارسات ممّا يؤكّد على الطابع العملي في التديّن المعاصر. بالتالي إنّ

(1) م. كروغلر، «جزر السعادة. المعتقدات الدينيّة في سويسرا»، في ر. ج. كامبيش وغيره، منشورات، **الاعتقاد في سويسرا**، المرجع الأسبق، ص 97.

الممارسين الأسبوعيّين لا يقتصرون فحسب على «المسيحيّين المتحيّزين لمسيحيّتهم» بل يضمّون أيضاً مسيحيّين مضمّنين» و «إنسانيّين مؤمنين». أمّا ممارسات المعتقدات الجديدة فهي ليست حكراً على «المؤمنين الجدد» بل يعتمدها «المسيحيّون المضمّنون» أيضاً.

حتّى مع اضمحلال الهويّات الطائفيّة الجماعيّة لا تزال هناك مميّزات معيّنة مرتبطة بالاقتصاد الرمزي الخاصّ بكلّ طائفة: بالتالي تضمّ البروتستانتيّة ثلاثة أضعاف عدد «المسيحيّين المتحيّزين لمسيحيّتهم» الموجود لدى الكاثوليكيّة. ولكن عندما تندر الممارسة الدينيّة فإنّ بنية المعتقدات تزداد تشابهاً بين الطائفتين. باستثناء أقليّة معيّنة حسب ملاحظة ر. دوباش، إنّ السويسريّين «لم يعودوا يعترفون لأيّة طائفةٍ بقيمةٍ مطلقة»[1]، كما اندفعت التعدّدية في أذهانهم في وقت ما تزال فيه الكنائس المسيحيّة تلعب دوراً غير بسيط في الحياة العامّة. فالموضوع هنا هو فعلاً تحوّل الدين في قلب الحياة العصريّة وهو تحوّل يحيلنا بالذات إلى تأثير التمدين على معتقدات الأفراد وممارساتهم الدينيّة.

---

(1) أ. دوباش»، كلّ شيء في حركة، لا سُكون» في ر. ج. كامبيش وغيره، المرجع الأسبق، ص 255.

الفصل الرابع

الدين والعصريّة: تمدين الصراع

إنّ علم الاجتماع في كونه الإرادة لتحليل المجتمع وتطوّره بالطريقة الأكثر تنظيماً وموضوعيّةً، قد نشأ في التغير الاجتماعي الذي أدّى إلى تكوّن المجتمع العصري. وذلك يعني أنّ تطوّره يشكّل بحدّ ذاته عنصراً في العصريّة وأنّ التساؤل المرتبط بالأخيرة حول مصير الدين في المجتمعات الصناعيّة هو أحد مكوّناته. بالتالي، من البديهي أن يهتمّ علم الاجتماع منذ بداياته بالظاهرة الدينيّة (راجع الفصل الأوّل) ومن الطبيعي أنّه يقترح نفسه على علمٌ وضعيّ للمجتمع يستطيع أن يقدّم الأسس العلميّة لأخلاق علمانيّة تجرّدت من العناصر الخرافيّة المستمدّة من الديانات (العودة إلى دوركهايم). بل حتى أنّه اعتبر نفسه بديلاً حديثاً للدين وللميتافيزيقيا (أو ماوراء الطبيعة). إنّ إدخال علم الاجتماع في عمليّة التحديث أدّى إلى نزعة علماء الاجتماع إلى رؤية العصريّة كعمليّةٍ مضادّةٍ للدين. فإن كان التطوير الصناعي

والتمدين والتنهيج عمليّاتٍ تساهم في تحليل العوالم الدينيّة، وإن كانت العصرنة تمثّل «خيبة أمل العالم» (ڤيبر)، فيستطيع الدين عندئذٍ أن يظهر وكأنّه من المخلّفات الآيلة إلى الزوال بعد فترةٍ طويلة إلى حدّ ما في المجتمعات الحديثة.

وقد تأكّد هذا التناقض بين الدين والعصريّة من خلال مواقف علماء الاجتماع ومواقف بعض المجموعات الدينيّة. فمواقف علماء الاجتماع تبيّنت من خلال إرثٍ من الرسوم التطوّريّة على طراز أوغوست كونت Auguste Comte (قاعدة الحالات الثلاث) وميل الآباء المؤسّسين لعلم الاجتماع الفرنسي إلى ابتكار أشكال جديدة من الديانة رأوها متكيّفة مع العصريّة[1]: فقد تخيّل هنري دو سان سيمون Henri De Saint-Simon وأوغوست كونت وإميل دوركهايم درجات مختلفةٍ من ديانةٍ علمانيّةٍ للبشريّة مخصّصة لتحل محل الديانات التقليديّة. وقد ساهم ثقل الماركسيّة في دعم هذا الميل إلى إعتبار الدين ظاهرة اجتماعيّة بالية قد لا تتوافق مع مجتمعات تتّجه نحو التطور الاقتصادي والاجتماعي. أمّا من الناحية الدينيّة فإنّ الكنيسة الكاثوليكيّة، التي أبدت في القرن التاسع عشر وفي بداية القرن العشرين معارضةً جذريّة للعالم الحديث من خلال اتّخاذ موقف معاكس لخياراته الأساسيّة

(1) ما صدم عالِم الأنتروبولوجيا البريطاني إ - إ - إيفانز بريتشارد؛ راجع **علماء الأنتروبولوجيا في مقابلة التاريخ والدين**، باريس، Puf 1974. «الدين وعلماء الأنتروبولوجيا» (1959)، ص 33.

(سيلاّبُس أو «كتاب يضمّ الأخطاء الأساسيّة في زماننا»، 1864)، ساهمت من خلال تصلّبها في إعطاء المصداقيّة لفكرة التعارض بين الدينٍ والعصريّة. وقد لاحظ علماء الاجتماع أنّ أكثريّة المجتمعات الغربيّة ـ أي تلك التي تعيش أكبر قدرٍ من الحداثة ـ تشهد انحسار الممارسة العقائديّة وتراجع الإحاطة الكنسيّة وشبه الكنسيّة بالأفراد وانخفاض عدد الدعوات الكهنوتيّة. ممّا دفع بهم إلى النظر إلى الظواهر الدينيّة من منطلق الخسارة، وبفعل ظهور العصريّة كعامل تحَلّلٍ الدين صار الأمر يتعلّق «بغياب المقدّس في المجتمعات الصناعيّة» (س. أكوافيڤا S. Acquaviva 1961) ويتناول تحليل التطوّرات الدينيّة المعاصرة في إطار تناقض التمدين الفاعل وفق منطق لعبة مجموع عمليّاتها صفرٌ. فكلّما تقدّمت العصريّة تراجع الدين.

شكّلت الأوساط المسيحيّة بحدّ ذاتها وخاصّةً الأوساط البروتستانتيّة منها أرضاً أخرى لنظريّات التمدين. إنّ برنامج إزالة الوهم عن العهد الجديد الّذي وضعه رودولف بولتمان Rudolf Bultmann (1884 ـ 1976) وأفكار ديتريتش بونهوفر Dietrich Bonhoeffer (1906 ـ 1945) حول المسيحيّة غير الدينيّة وتحليلات هارفي كوكس Harvey Cox حول ***المدينة المدنيّة*** *(1965)، وما شهده التمدين من تقويم تيولوجي قام به مختلف العالِمين التيولوجيّين (وخاصة فريدريش غوغارتن Friedrich Gogarten) والتيولوجيّات*

حول ما يُسمّى «موت الله» تشهد على البعد الذي يشعر به التيولوجيّون المسيحيّون بالنسبة إلى «العالم الحديث». فقد رأوا أنّ هذا العالم يتحرّر يوماً بعد يوم من التصويرات الدينيّة. إنّ المؤتمر العالمي المعروف باسم «الكنيسة والمجتمع» والّذي نظمه عام 1966 مجلس الكنائس، إضافةً إلى مجمّع الفاتيكان الثاني (1962 ـ 1965) يظهر بأن الأوساط المسيحيّة أحسّت بأنّها تتواجه مع عالمٍ يتطلّب تحديثاً[*] جدّياً للكنائس.

1 ـ التمدين: تناقضٌ يثير الجدال

إنّ فكرة التمدين بحدّ ذاتها محمّلةٌ بالتصميم ممّا يزيد من دقّة استخدامها في علم الاجتماع. إنّ عالم الاجتماع البريطاني دايڤد مارتن David Martin اقترح في مقالةٍ نشرت عام 1965 التخلّي عن عبارة «التمدين» لأنّها مرتبطةٌ بأيديولوجيّات مُمَدِّنَةٍ مضادة للدين ولأنّه من المستحيل تشغيل مفهوم كهذا تجريبيّاً[1]. في الواقع، كما أشار أو. تشانّن Tschannen[2]، فإنّ د. مارتن «يعارض مفهوم التمدين على

(*) وردت في النصّ بالإيطاليّة aggiornamento وهي تعني mettre à jour وتستعمل في هذا الاطار بالذات أي مجمّع الفاتيكان الثاني وأيضاً في سياق الكلام عن البابا يوحنّا بولس الثاني. (المترجم).

(1) د. مارتن، «على طريق إلغاء مفهوم التمدين»، أعيد في الديني والمدني: **دراسات في التمدين**، لندن، 1969، ص 9 ـ 22.

(2) أو. تشانّن، **نظريّات التمدين**، جونيف ـ باريس، 1992، ص 293.

أنّه عمليّة ذات خطّ مستقيم وغير قابلة للعودة إلى الوراء؛ لكنّه يتقبّل مفهوم التمدين على أنّه عمليّة معقّدة ومبهمة».

عام 1978 نشر د. مارتن *نظريّة عامّة في التمدين* قدّم فيها مكوّنات مختلفة - كالأحداث التاريخيّة المنظّمة وشخصيّات «حقبة الأنوار» المختلفة وعناصرها المكوّنة وعلاقات الدين والهويّة الوطنيّة - لإظهار كيف تتّخذ عمليّة التمدين أشكالاً مختلفة وتتمتّع بزخم متفاوت في مختلف المجتمعات الغربيّة، وخاصّة، حسب درجة تعدّديّتها: واقترح ربطاً «للنماذج الأساسيّة»(*) من حالة الاحتكار إلى تلك التي يسود فيها أشمل أنواع التعدّديّة الدينيّة، ما شكّل دراسة أنواع أخذ فيها بعين الاعتبار الثقافات الدينيّة السائدة: أي الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة والأنجليكانيّة والأورثوذوكسيّة.

من الواضح أنّ القول بالتمدين على أنّه نظريّة عامّة يطرح مشاكل مختلفة: ألا يفترض وجود عصر ذهبيّ مر به الدين وقام المؤرّخون بإعادة النظر فيه؟ ألا يبالغ في تعريف الدين بدين المؤسّسات متناسياً حركات التديّن التي تنتشر خارج الإطار المؤسّساتي؟ ألا يعطي أهميّة بالغة للمؤشّرات التي تقيس درجة مشاركة الأفراد في الحركات الدينيّة التي تقترحها المؤسسات مثل الممارسة الشعائريّة؟ ألا يفسّر بسرعة تراجع بعض الممارسات وزوال بضعة معتقدات على

(*) وردت بالإنجليزيّة «Basic patterns».

أنّهما دليل على تراجع حتميّ للدين؟ ألا يعكس وجهة نظر رجال فكرٍ انفصلوا عن أيّ عالم دينيّ أو بعيداً عن الشعور الديني فعكسوا في تحليلهم نفورهم الشخصيّ من الدين (لكن علماء الاجتماع «المؤمنين» ليسوا آخر المدافعين)؟ ألا يمثّل نظرةً غربيّة صرفةً تتمحور حول المسيحيّة، أي نظريّة محليّة قد تتمتّع بجزء من الصلاحيّة عند المجتمعات الآسيوية والأفريقيّة واللاتينو ـ أميركيّة. . .؟ ألا يفترض الكلام عن التمدين مقاربةً تبسيطيّة لعمليّة العصرنة وكأنّ الأمر يقتصر على العقليّة في المجتمع العصريّ؟ أليس من عصرنة من دون تمدين؟

إنّ الولايات المتّحدة[1] واليابان هما بلدان يجسّدان العصريّة بشكلٍ خاصّ، فيمثّلان نموذجين عن مجتمعين يوفّقان بين العصرنة والدين: الأوّل بسبب المحافظة على نسبة مهمّة في الإلتزام الديني (نسبة الممارسين فيها حوالي 40%) والدور المهمّ الذي تلعبه الحركات الجوهريّة؛ والثاني لأنّه مجتمع تمّ فيه تطوير الصناعة في إطار النظام التيوقراطي (التربُّبي) وتحتلّ الحركات السياسيّة الدينيّة ساحته السياسيّة.

---

(1) حول الدين في الولايات المتحدة، العودة إلى الملفّ المنشور في أرشيف دو سيانس سوسيال دي رولبجيون، 1993، رقم 83 ورقم 84، وخاصة د. أ. روزن، ج. ر. كارول، و.س. روف، **جيل ما بعد الحرب والدين المؤسّس. نظرة شاملة إلى 50 عاماً من التغيّرات الدينيّة في الولايات المتحدّة**، ص 25 ـ 52.

ويستنتج رودجر فينك Roger Finke في حديثه عن «أميركا غير مدنيّة»: أنّ «التنبّؤ من خلال نموذج التمدين بانحطاط الدين لا تعزّزه التطوّرات التاريخيّة في الولايات المتحدة. فالعصرنة لم تترافق وعمليّة التمدين المتوقَّعة مطوّلاً»[1]. إنّ استمرار عبادة الأجداد في اليابان (على الصعيد العائلي أمام المذبح المنزلي أو المعبد في المناسبات المهمّة)[2]، إضافةً إلى «الإحصاءات الدينيّة التي تذكر كلّ عام أنّ 80 مليون يابانيّ يؤمّون المعابد المهمّة في فترة أعياد رأس السنة («هاتسومود») للحصول على التعاويذ والتمائم للحماية»[3] عاملان قد يدفعان إلى الظنّ بأنّ ذلك المجتمع غير مدني.

كما أنّ الدور المهمّ للأديان في تجنيد الأفراد اجتماعياً وسياسيّاً في عددٍ من البلدان يطرح أسئلة عدّة حول نموذج التمدين. بالإضافة إلى ذلك، من الملاحظ أنّ الطبقات الاجتماعيّة الأكثر ابتعاداً عن العصريّة التقنيّة والعلميّة ليست

(1) ر. فينك، «أميركا غير مدنيّة»، في Steve Bruce منشورات، **الدين والعصرنة، علماء الاجتماع والمؤرّخون يناقشون نظريّة التمدين**، أوكسفورد، 1992، ص 154.

(2) ر. ج. سميث، **عبادة الأجداد من اليابان المعاصر**، ستانفورد، 1974. العودة أيضاً إلى م. ر. مولينزر، س. سوسويتير، ب. ل. سوانسن، **الدين والمجتمع في اليابان الحديثة**، بيركلي (كاليفورنيا)، 1993.

(3) ج. ب. بيرثون. **في الواقع الديني** (تحت إشراف جان دولومو)، باريس، فايار، 1993، ص 617.

رأس هذه الحركات السياسيّة ـ الدينيّة.

حسب جيل كيّبيل *Gilles Kepel* *الذي قدّم في* **سياسات الله** *مجموعة غنيّة من الدراسات المخصّصة لهذه الحركات (من الجبهة الإسلاميّة إلى الهندوسيّة السياسيّة مروراً بالأورثوذوكسيّة الروسيّة والعنصرة اللاتينو ـ أميركيّة) «تظهر طبقتان اجتماعيّتان ثقافيّتان بطريقةٍ نافرة» وتضمّان «أهل الفكر ذوي التدريب العلمي وخاصّة في العلوم التطبيقيّة مع كثرةٍ من المهندسين بالنسبة إلى توزيعهم في المجتمع المحيط من جهة، وفئات شابّة تسكن ضواحي المدن، من جهةٍ أخرى»*[1].

إنّ دراسة هذه الحركات الموجودة بشكلٍ خاصّ في بلدان العالم الثالث تدعو إلى التفريق بين العصرنة و«التغريب». وذلك أوّلاً لأنّ عمليّة العصرنة في عدد من هذه البلدان لا تحمل التأثيرات الاجتماعيّة نفسها: فالتحضُّر والتصنيع لم يذيبا مثلاً التضامنات الجماعيّة (العائليّة، العرقيّة والدينيّة) التي ما تزال تنظّم الهويّات الجماعيّة، كما فعلا في الغرب؛ ثانياً، لأنّ العصرنة في هذه البلدان نادراً ما تمّت على صعيد النظام السياسي الذي يبقى متأثراً بالأشكال التقليديّة واللاديموقراطيّة (بالمعنى الغربي للكلمة) في الحكم؛ وأخيراً، لأنّه حيث يسود الجوع والأمراض والموت يختلف وضع الأفراد الوجودي اختلافاً شديداً عنه في بلاد

(1) غ. كيبل (بإشراف)، **سياسات الله**، باريس، سوي، 1993، ص 17.

الغرب. في تلك الحالة يستطيع المرء أن يتفهم أكثر كيف أنّ العصرنة والتمدين لا يتطابقان[1].

إنّ نموذج التمدين قد يصبح صعب التطبيق في بعض الثقافات الدينيّة لأنّه يفترض التمييز بين المقدّس والدنيوي. على أنّ هذا التمييز متأثّر بتقاليد اليهوديّة والمسيحيّة لكنه قد يكون غريباً بالنسبة إلى ثقافات أخرى. وقد لاحظ مارسيل غراني Marcel Granet في ***الفكر الصيني*** *عام 1934، أنّ الدين في الصين لم يكن وظيفةً مميّزةً للنشاط الاجتماعي. كما أنّ ما يعرف بالهندوسيّة ليس مجالاً بعيداً عن الحياة الاجتماعيّة، بل هو نظام اجتماعي ديني يرتبط بعلم الكون ويحدّد أسلوباً في الحياة.*

إنّ هذه الاعتراضات جميعها مشروعة؛ وكما لاحظ بريان ويلسن[2]، أ. تشانن (المرجع الأسبق)، س. بروس و ر. واليس[3] فإن نموذج التمدين غالباً ما سُخِّفَ وتعذّر فهمه. بالتالي أصبح من المهمّ أن يعي المرء جيّداً ما قد

---

(1) راجع هاتف، «Modernisierung ohne Säkularisierung? Versuch über religiös-politische Ideologun in der Dritten Welt» في **Die Bedeutung der Ideologien in der heutigen Welt**، كولن - برلين - بون - مونشن، كارل هايما ترفيرلاغ ك.غ، 1986 ص 129 ـ 152.

(2) ب. ويلس، **الدين من وجهة نظر علم الاجتماع**، أوكسفورد، نيويورك، أوكسفورد يونيفرسيتي برس، 1982.

(3) س. بروس ور. واليس، التمدين: النموذج الأورثوذوكسي، س. بروس، منشورات، 1992، ص 8 ـ 30.

رأس هذه الحركات السياسيّة ـ الدينيّة.

حسب جيل كيّبيل *Gilles Kepel* الذي قدّم في **سياسات الله** مجموعة غنيّة من الدراسات المخصّصة لهذه الحركات (من الجبهة الإسلاميّة إلى الهندوسيّة السياسيّة مروراً بالأورثوذوكسية الروسيّة والعنصرة اللاتينو ـ أميركيّة) «تظهر طبقتان اجتماعيّتان ثقافيّتان بطريقةٍ نافرة» وتضمّان «أهل الفكر ذوي التدريب العلمي وخاصّة في العلوم التطبيقيّة مع كثرةٍ من المهندسين بالنسبة إلى توزيعهم في المجتمع المحيط من جهة، وفئات شابة تسكن ضواحي المدن، من جهةٍ أخرى»[1].

إنّ دراسة هذه الحركات الموجودة بشكلٍ خاصّ في بلدان العالم الثالث تدعو إلى التفريق بين العصرنة و«التغريب». وذلك أوّلاً لأنّ عمليّة العصرنة في عدد من هذه البلدان لا تحمل التأثيرات الاجتماعيّة نفسها: فالتحضُّر والتصنيع لم يذيبا مثلاً التضامنات الجماعيّة (العائليّة، العرقيّة والدينيّة) التي ما تزال تنظّم الهويّات الجماعيّة، كما فعلا في الغرب؛ ثانياً، لأنّ العصرنة في هذه البلدان نادراً ما تمّت على صعيد النظام السياسي الّذي يبقى متأثّراً بالأشكال التقليديّة واللاديموقراطيّة (بالمعنى الغربي للكلمة) في الحكم؛ وأخيراً، لأنّه حيث يسود الجوع والأمراض والموت يختلف وضع الأفراد الوجودي اختلافاً شديداً عنه في بلاد

(1) غ. كيل (باشراف)، **سياسات الله**، باريس، سوي، 1993، ص 17.

الغرب. في تلك الحالة يستطيع المرء أن يتفهّم أكثر كيف أنّ العصرنة والتمدين لا يتطابقان[1].

*إنّ نموذج التمدين قد يصبح صعب التطبيق في بعض الثقافات الدينيّة لأنّه يفترض التمييز بين المقدّس والدنيوي. على أنّ هذا التمييز متأثّر بتقاليد اليهوديّة والمسيحيّة لكنه قد يكون غريباً بالنسبة إلى ثقافات أخرى. وقد لاحظ مارسيل غراني Marcel Granet في **الفكر الصيني** عام 1934، أنّ الدين في الصين لم يكن وظيفةً مميّزةً للنشاط الاجتماعي. كما أنّ ما يعرف بالهندوسيّة ليس مجالاً بعيداً عن الحياة الاجتماعيّة، بل هو نظام اجتماعي ديني يرتبط بعلم الكون ويحدّد أسلوباً في الحياة.*

إنّ هذه الاعتراضات جميعها مشروعة؛ وكما لاحظ بريان ويلسن[2]، أ. تشانن (المرجع الأسبق)، س. بروس و ر. واليس[3] فإن نموذج التمدين غالباً ما سُخِّفَ وتعذّر فهمه. بالتالي أصبح من المهمّ أن يعي المرء جيّداً ما قد

(1) راجع هاتف، «Modernisieruny ohne Säkularisierung? Versuch über religiös-politische Ideologun in der Dritten Welt» في **Die Bedeutung der Ideologien in der heutigen Welt**، كولن - برلين - بون - مونشن، كارل هايما ترفيرلاغ ك.غ، 1986 ص 129 - 152.

(2) ب. ويلس، **الدين من وجهة نظر علم الاجتماع**، أوكسفورد، نيويورك، أوكسفورد يونيفرسيتي برس، 1982.

(3) س. بروس ور. واليس، التمدين: النموذج الأورثوذوكسي، س. بروس، منشورات، 1992، ص 8 - 30.

تشتمل عليه هذه الكلمة وحدود صلاحيتها. غير أنّه من الواضح أنّ علماء الاجتماع، وعلى الرغم من الانقطاع العلومي الذين يبغونه، يتأثرون بالأجواء السائدة والأحداث الحاليّة التي تغذّي صورةً معيّنة عن العالم الاجتماعي وذلك على الأخصّ من خلال وسائل الإعلام. وبينما كانت النغمة السائدة في الستينيّات هي «تراجع الدين»، أصبحت في التسعينيّات بالأحرى «عودة الدين». هل ذلك سببٌ كافٍ للسخرية من نظريّات التمدين بعد مدحها؟ ينبغي على الفكر الناقد أن يشقّ لنفسه طريقاً مهما كانت الأجواء السائدة، ولذا ينبغي تدقيق المفاهيم والانتباه إلى المعطيات التجريبيّة.

2 ـ التمدين: مفهومٌ ينبغي تحديده

باتّخاذ اتّجاه المعنى الأصلي لكلمة التمدين وهي كلمة تدلّ على استيلاء السلطة المدنيّة على أملاك كنسيّة، عرّف مثل بيتر برجيه التمدين على أنّه «عمليّة سحب قطاعات من المجتمع والثقافة من سلطة المؤسّسات والرموز الدينيّة»[1]. إنّ التمدين يضمّ إذاً إلى جانب الناحية المؤسّساتيّة والقانونيّة ناحيةً ثقافيّة تظهر عبر السمات التالية: تحرّر التصوّرات الجماعيّة من أيّ مرجع ديني وتشكيل معارف مستقلّة بالنسبة إلى الدين واستقلاليّة وعي الأفراد وسلوكهم بالنسبة إلى

---

(1) ب. بيرجيه، الدين في الوعي العصري (ترجمة القبّة المقدّسة) باريس، لو سانتوريون، 1971، ص 174.

الوصايا الدينيّة. بالنسبة إلى بريان ويلسن، وهو أحد أهمّ المدافعين عن مقولة التمدين في علم اجتماع الأديان، فإنّ التمدين يعني «العمليّة التي تؤدّي إلى خسارة المؤسّسات والأفكار والممارسات الدينيّة أهميّتها («مغزاها») الاجتماعيّة»[1] وهي عمليّة تمسّ بمكانة الدين في النظام الاجتماعي. ويرى ويلسن أنّ العلمنة مرتبطة بالانتقال «من نظام أساسه الجماعة إلى نظام أساسه المجتمع» (1982، ص 153)، وهو انتقال يغيّر وضع الدين:

«إنّ الدين في مجتمع مدنيّ سيظلّ خارجيّاً وضعيفاً نسبيّاً وسيستمرّ في تأمين الراحة للناس في ثنايا نظام اجتماعيّ خالٍ من الروح والناس فيه سجناء شبه راضين»[2].

ولا يعرّف ويلسن التمدين بتراجع لا مفرّ منه للدين كما أنّه لا يدّعي أن تمدين المجتمع يعني أنّ «الناس جميعهم قد اكتسبوا وعياً متمدناً» أو أنهم «فقدوا أيّ اهتمام بالدين» (1982، ص 149 ـ 150). من المهمّ التمييز بين تمدين النظام الاجتماعي وتمدين الفاعلين.

يرى ويلسن أنّ التمدين ناتجٌ بشكلٍ أساسيّ عن عمليّة

---

(1) ب. ويلسن، **الدين في مجتمع مدني**، لندن، واتس، 1966، ص 14.

(2) ب. ويلسن، «أشكال التمدين في الغرب»، 1976، 3/4، ص 276.

عقلنة المنظمّات العصريّة والاستقلاليّة المتزايدة للمؤسّسات والممارسات الاجتماعيّة بالنسبة إلى الدين، ممّا يسمح للمرء بأن يظنّ أنّه يستطيع من خلال ممارساته ومشاريعه أن يغيّر ظروف حياته ومجتمعه. وإنّ أحد المؤشّرات المهمّة للتمدين، حسب قوله، هو التراجع الكبير في نسبة الثروة التي يخصّصها المجتمع للخوارق[1].

لقد ميّز كاريل دوبلاير K. Dobbelaere ثلاثة أبعاد للتمدين: 1) التمدين على مستوى المجتمع بمجمله والذي يتعلّق بعمليّة التمييز البنيوي والوظيفي للمؤسّسات؛ 2) التغيّر الّذي يتعلّق بتطوّرات العوالم الدينيّة وخاصّةً ميلها إلى الانخراط في المجتمع؛ 3) الإرتباط الديني الشخصي الّذي يتعلّق بالسلوك الفردي ويقيس الدرجة المعياريّة لانخراط الأشخاص في التجمّعات الدينيّة[2]. وأعتبر دوبّلاير مثل ويلسن أنّ التمدين عمليّةٌ تُعنى بشكلٍ أساسي بالنظام الاجتماعي أي بالمستوى المجتمعي المذكور في النقطة 1). في هذا الاتجاه لا تبدو له قياسات المشاركة الدينيّة أكثر المؤشّرات أهلاً للثقة الدالة على التمدين. وتسمح المستويات المختلفة التي أشار إليها دوبّلاير بإجراء تمييز

---

(1) ب. ويلسن، **تحوّلات الدين المعاصرة**، أوكسفورد، كلاندون برسّ، 1976، ص 25؛ و «تأمّلات في تناقض متعدّد الأوجه» في س بروس، منشورات، **الدين والعصرنة**، المرجع الأسبق، ص 198.

(2) ك. دو بّلاير، التمدين: **مفهوم متعدّد الأبعاد**، لندن، 1981.

مفيد للتطوّرات التي لا تتلاءم بالضرورة غير أنّها تؤثّر على المجتمع والمنظمات الدينيّة والأفراد.

إنّ تفسير الحالة الأميركية، التي أدّت إلى عدّة مقاربات متصلبة تمْ استيحاؤها من إحدى نظريّات التمدين، يصبح ممكناً إنطلاقاً من تفريقٍ كهذا. وإذا لم يعنِ تمدين النظام الاجتماعي (ما سمّاه دوبلاير عام 1981 «العلمنة») بالضرورة تراجعاً مهمّاً في المشاركة الدينيّة الشخصيّة فإنّ الحالة الأميركيّة تصبح مفهومةً في إطار النموذج.

3 ـ العلمنة والتمدين

العلمنة(*) والتمدين(**): هاتان كلمتان معقّدتان إحداهما مألوفة لدى الشعوب الفرنكوفونيّة (الناطقة بالفرنسيّة) والأخرى لدى الأنجلوفونيّة (الناطقة بالانجليزيّة). ومن خلال إنشاء مختبرٍ مخصّص لـ «تاريخ العلمانيّة وعلم اجتماعها»، اقترح جان بوبيرو[1] التمييز المفهومي بين العلمنة والتمدين:

إنّ العلمنة «مرتبطةٌ بتوتّر واضح بين قوى اجتماعيّة

(*) la laïcisation.

(**) La sécularisation.

(1) ج. بوبيرو، «العلمانيّة والعلمنة والتمدين» في أ. ديركنز، منشورات، **التعدّديّة الدينيّة والعلمانيّة في الأتحاد الأوروبي**، بروكسل، منشورات جامعة بروكسل، 1994، ص 12 وص 14.

مختلفة (دينيّة، ثقافيّة، سياسيّة، وحتّى عسكريّة) قد يتّخذ شكل نزاع مفتوح بينها. عندئذٍ تتحوّل اللعبة إلى السيطرة على جهاز الدولة (أو التأثير عليه بشكل فعّال على الأقل) كي يتدخّل كفاعلٍ اجتماعي ويعطي، لا بل يفرض، حلاً يخصّ الدين أوّلاً على أنّه مؤسّسة اجتماعيّة».

«غير أنّ التمدين بشكل أساسي يحدث عندما يخسر الدين تدريجياً ونسبياً من ملاءمته الاجتماعيّة ويتمّ ذلك على صعيد الميول الثقيلة عبر الديناميكيّة الاجتماعيّة من دون تجابه يذكر بين السياسة والدين. بعبارات أخرى في هذه الحالة، إنّ التحوّلات الاقتصاديّة والسياسيّة والدينيّة والعلمية قد تؤدّي إلى أزمات داخليّة في كل مجال. ولكن ليس من تنافر خطير بين التحوّلات الداخلية في الدين والتغيّرات الاجتماعيّة الأخرى. بالتالي، يستطيع الدين بالتفاعل مع مجالات أخرى أن يعدّل نفسه أو أن يخفّف من ادّعاءاته الإجتماعيّة بحيث يتقبّل أو حتى يساهم في تسبيب نوعٍ من خسارة التأثير».

من هذا المنظار يبدو الدانمارك بلداً غير علمانيّ لكنّه متمدّن: مع أنّ اللوثرية هي الديانة الوطنيّة فالمجتمع المدني متحرّرٍ جدّاً بالنسبة إلى أيّ وصاية دينيّة. أمّا تركيا فتقدّم مثلاً نموذجيّاً عن بلد علمانيّ غير متمدّن: لأنّ الإسلام الذي سبق وأُبطِل كديانة الدولة في أثناء ثورة كمال (أتاتورك) ما زال يتمتّع بتأثير كبير في الحياة الاجتماعيّة.

بالعودة إلى هذاالتمييز تحدّده فرنسواز شامبيون F.Champion[1] كالتالي: «بينما يتميّز منطق العلمنة بعمليّةٍ متأزمة، تضع السلطة السياسيّة بمواجهة الكنيسة ومقاولي الإكليروس بمواجهة الإكليروس وتتواجد خاصّة في البلدان الكاثوليكيّة، فإنّ منطق التمدين يتميّز بتحوّلٍ مقرونٍ وتقدّمي للدين ولمختلف إطارات النشاط الاجتماعي». في الحالة الأخيرة لا يتعلّق الأمر بتعارض الدين والسلطة السياسيّة على قدر ما هو بنزاعات تقسيم الكنيسة والمجتمع في آن. ويجد المرء هذا المنطق الثاني في البلدان البروتستانتيّة التي تشهد ظاهرة مقاومة الإكليروس أكثر بكثير من البلدان الكاثوليكيّة[2].

إنّ هذا التميز دقيق إلى درجةٍ كبيرة، ولكن هل الكلام عن «العلمنة» مفيدٌ؟ أليس من الأفضل التمييز بين نواحي التمدين المؤسّساتيّة والثقافيّة، لأنّ هاتين الناحيتين تطرحان مسألة تمدين الأفراد وممارساتهم وتصوّراتهم؟ إنّ استخدام كلمةٍ واحدة في تمييز مستوى المؤسّسات ومستوى الثقافة

---

(1) ف. شامبيون، «علاقات الكنيسة بالدولة في البلدان الأوروبيّة ذات التقليد البروتستانتي والتقليد الكاثوليكي: تحليليّة»، ص 592.

(2) ر. ريمون، **في مقاومة الإكليروس في فرنسا منذ 1815 حتى اليوم** (باريس، فايار، 1976، ص 12) يعترف من دون الدخول في مقارنة مع البلدان البروتستانتيّة بأنّ «مقاومة الإكليروس ازدهرت في البلدان ذات الطائفة الكاثوليكيّة».

ومستوى الفاعلين قد يعمل بالتحديد لدراسة التوليفات المختلفة لظاهرة التمدين حسب هذه الفئات الثلاثة.

في النهاية، تنبغي اعتبار التمدين وكأنّه تحوّل اجتماعي ثقافي شامل ينعكس من خلال تصغير دور الدين المؤسّساتي والثقافي. فيخسر الأخير كثيراً من سلطته الاجتماعيّة: بينما كان الدين يشكل إطاراً يشمل المجتمع ويحدّد نظامه، وبينما كانت معتقداته ولغته تؤثّر في عمق حياة الأفراد اليوميّة، أصبح الدين قطاعاً مثل غيره من قطاعات الحياة الاجتماعيّة بل عالماً يزداد غرابةً في نظر عددٍ من الناس. إنّ مقاربةً كهذه تحيل بشكلٍ أساسي إلى عمليّتين تميّزان العصريّة: تمييز المؤسّسات الوظيفي وفرديّة الفاعلين المتزايدة. هاتان العمليّتان لا تعنيان أبداً تراجعاً دينيّاً لا مفرّ منه ولا حتّى تلاشي ظواهر الإيمان. فالعصريّة نفسها قد تُفهم على أنّها نظام خيالي يعمل بالإيمان[1].

4 ـ العصريّة ومفاعيلها المُذيبة

من المبرّر إذاً أن يعطي المرء بعض المصداقيّة لعمليّة تمدين محدودة لتبيان انخفاض تأثير الدين اجتماعيّاً في المجتمعات الغربيّة بشكلٍ خاصّ لا حصريّ. وذلك

(1) راجع م. د. بيترو، غ. ديست، ف. سابيلّي، **الميثولوجيا المبرمجة، اقتصاد المعتقادت في المجتمع العصري**، باريس، Puf، 1992.

الانخفاض لا يعني غياباً تامّاً للتأثير ولا يعني تلاشي الدين، بل يدلّ على أنّ ضغط العصريّة قلب أوضاع الدين رأساً على عقب. وتتعذّر بالتالي معارضة القول إنّ المميّزات الأساسيّة للعصريّة أي: الانعكاسيّة التلقائيّة والتمييز الوظيفي والشموليّة والفرديّة والعقلنة والتعدّديّة قد قلّصت «السلطة الاجتماعيّة» للدين في المجتمعات الغربيّة. ممّا لا يحول دون تسبّب العصرنة في سياقات أخرى وخاصّة في بلدان العالم الثالث بإعادة استثمار اجتماعيّة للدين بهدف «إعادة تركيب هويّة تحطّمت بفعل فرض العصريّة الأجنبيّة والخضوع الاقتصادي والثقافي والسياسي»[1]، علماً أن التنجيذ الديني في تلك البلدان له طابع ملحوظ مضاد للإمبرياليّة (ما أشار إليه إيف غوسّو Yves Goussault). كما أنّ ذلك لا يمنع التعرّف إلى أشكال إعادة تركيب الدين في العصريّة وهي إعادات تركيب تبرز بشكلٍ صارخ في ما يُسمّى العصريّة الفائقة (راجع ما سبق) فلنشدّد أولاً على المفاعيل المذيبة للعصريّة.

مروراً بالشكليّة التجريديّة في العقلانية الأدويّة وتأكيد الاستقلاليّة الفرديّة، تنزع العصريّة إلى تجانس التصرّفات وتحويل المراجع الثقافية إلى بنى فوقيّة تزيينية للممارسات

(1) إ. غوسّو، «الحدود المتنازع عليها بين السياسة والدين في بلاد العالم الثالث»، مجلة العالم الثالث مجلد 31، رقم 123، تموز - أيلول، 1990، ص. 49.

الاجتماعيّة[1]. فالعصريّة تتمتّع بمفاعيل مذيبةٍ على الثقافات الدينيّة. بالتالي يخسر الدين سلطته المنظمة، كما أظهر إيڤ لامبير، إنطلاقاً من دراسة التبدّلات الاجتماعيّة الدينيّة في قريةٍ من منطقة بريطانيا الفرنسيّة[2]. إنّ تهدّم بنى الحضارة الرعويّة هو الذي شهد سلطة مهمّة للإحاطة الدينيّة. وقد سمّى ج. لوبرا ومن بعده دانيال هيرفيو ـ ليجيه هذه الظاهرة «نهاية الممارسين»[3]. إنّ هذه المفاعيل المذيبة للعصرية على الحضارات الدينيّة لا تؤثّر فقط على المسيحيّة. ويشدّد بيرتون J.-P.Berthon مثلاً على أنّ الصناعيّة والمدنيّة المتسارعتين في المجتمع الياباني ساهمتا بتمديد الروابط بالأرض وبتوليد شعب دينيّ «عائم» في المدينة «فشكّلتا بالتالي الخصمين الألدّ للشانتو»[4]. إنّ التفرّعات الدينيّة والفلسفيّة قد وَلّدت أوساطاً لا تسمح نسبيّاً بالتسرّب في ما

(1) العودة إلى مقالتي «ابعاد البنى الفوقيّة للمراجع الثقافيّة. بحث حول الحقل الديني في المجتمعات الرأسماليّة ما بعد التصنيع»، **سوشال كومباس**، 24، 1977، ص 323 ـ 338.

(2) إ. لامبير، **الله يتغيّر في بريطانيا**، باريس، سير، 1985.

(3) العودة إلى فصل «نهاية الممارسين»، د. هيرڤيو ـ ليجيه، بالتعاون مع ف. شامبيون، **نحو مسيحيّة جديدة؟**، باريس، سير، 1986 .

(4) الشينتو: «نقاط الارتكاز التاريخيّة والوضع الحالي»، في ج. دولومو، منشورات، **الواقع الديني**، باريس، فايار، 1993، ص 616.

(5) ممّا لم يكن يعني أنّ هذه الأوساط ليست على علاقة ما وخاصّة على مستوى التبادلات الاقتصاديّة. إنّ دراسة إ. فرانسوا حول الكاثوليكيّين =

بينها[1] حتّى من دون تدعيم على الطريقة البلجيكيّة أو الهولنديّة. وقد مثل كل تقليد نطاقاً ثقافياً يؤثّر في الأفراد بعمق من خلال قنوات عديدة تهدف إلى الإشراك في المجتمع (خاصّةً الحركات الشبابيّة). إنّ تنسيب[*] الإنفساخات الأيديولوجيّة، سواء كانت سياسيّة أو دينيّة، من خلال زيادة نفوذيّة العوالم الأيديولوجيّة المختلفة وتطوّر ثقافة جماعيّة تديرها وسائل الإعلام، وإعطاء الأهميّة للتغيّر ولثقافة فوريّة، أمور ساهمت في إضعاف المراجع الأيديولوجيّة كقوى لتنظيم الهوية.

بالتالي يلاحظ ر. كامبيش أنّ الهويّتين الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة في سويسرا لا تفرّقان بين «مجموعتين تتمتّعان بسلوك وتصرّفات متميّزة» على الرغم من بقاء التعريف الإسمي بطائفة[2]. وذلك بعيد عن ملاحظة ألفرد واهل Alfred Wahl الذي تناول الطائفتين الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة في ريف منطقة الألزاس الفرنسيّة وبلاد الباد الألمانيّة قبل

= والبروتستانتيّين في أوغسبورغ في القرنين السابع عشر والثامن عشر تبيّن ذلك بوضوح: **البروتستانتيّون والكاثوليكيّون في ألمانيا. الهويّات التعدّديّة. أوغسبورغ، 1648 ـ 1806**، باريس، ألبان ميشال، 1993.

(*) تمّ إستعمال صيغة تفعيل لفعل نسب بما معناه «إضفاء طابع النسبيّة» على الشيء كترجمة لكلمة Relativisation (المترجم).

(1) ر. كامبيش، «إزالة الطائفيّة عن الهويّة الدينيّة»، 1991، رقم 3، ص 526.

عام 1939، فتكلّم عن أعراق وأمم بسبب ما بدت عليه هويّة هاتين المجموعتين وتصرّفاتهما من التميّز[1].

إنّ ذوبان السلطة المنظِّمة التي تمتّعت بها الثقافات الدينيّة ازداد كلّما تأكّدت العصريّة وبنت نفسها في علاقة حرجة مع التقاليد ومع الثوابت الاجتماعيّة الثقافيّة المميّزة. فباسم التطوّر والعقلنة والمعايرة التي ترافقها تمّ تنسيب الثقافات المحليّة بل حتى وصفها بالفولكلوريّة. إنّ تأكّل الثقافات السياسيّة والدينيّة المميّزة والتلميح إلى الانفساخات الداخليّة في هذه الحقول أضافا إلى الميل وإلى إعطاء الدين والسياسة طابعاً عمليّاً وإلى إغنائهما في التجربة والعواطف. إنّ المفاعيل المذيبة تؤدّي أيضاً إلى مفاعيل إعادة التركيب. ويتمّ التحقّق من ذلك في ما يختصّ بنواحي العصريّة المختلفة.

فمن خلال «التميز الوظيفي» يتمّ نقل بعض النشاطات الاجتماعيّة من المؤسّسات الدينيّة إلى مؤسّسات مدنيّة أو إلى الدولة كالتعليم والصحّة والهوايات والعمل الاجتماعي. حتّى عندما تستمرّ المؤسّسات الدينيّة في التكفّل بنشاطات مماثلة تبرز عمليّة تمدين داخليّ (خاصّة في المجالات التربويّة وفي مجال العمل الطبيّ الاجتماعي). إنّ عمليّة

---

(1) أ. واهل، **الطائفة والسلوك في أرياف الألزا (فرنسا) وباد (ألمانيا)، 1871 ـ 1939. كاثوليكيّون، بروتستانتيّون ويهود**، ستراسبورغ، 1980 في جزئين.

التمييز الوظيفي هذه تنزع إلى إحالة الدين إلى الدين وإعطائه الطابع الروحي. أمّا في مجتمع شديد التمدين فالطلب الاجتماعي على الدين يصرّ على الروحانيّة ويتخذ أشكالاً صوفيّة، بينما في مجتمع أكثر تأثّراً بالدين يتّجه الطلب إلى ديانة أكثر اجتماعيّة. إنّ التمييز الوظيفي يشكّل إذاً عنصراً من عمليّة التمدين، غير أنّه يساهم في الوقت نفسه في إعادة الروحيّة إلى الدين.

أمّا «**الشموليّة**» فتزحزح وتقطع الروابط الجماعيّة الّتي كانت تحيل الدين إلى جماعات وأماكن محدّدة. ولكن في الوقت ذاته، إنّ هذه الإزالة للطابع الجماعي تغذّي طلباً على الهويّة وتؤدّي إلى إثارة حنين الجماعة وإعادة تقديس الأمكنة ما يترافق مع تضخّم تذكاري.

وتشكّل «**الفرديّة**» أحد أهمّ المعالم. فهي تظهر في أكثر الأنظمة الدينيّة اندماجاً، كالكاثوليكيّة مثالاً، والتي تصرّ على الامتثال: في خلال عام 1994، رأى 71% من الفرنسيّين ما فوق الثامنة عشرة من العمر أن «في أيامنا هذه ينبغي على كلّ امرىء أن يحدّد دينه بنفسه من دون الارتباط بالكنائس» (استفتاء CSA).

أمّا في ما يختصّ «**بالعقليّة**» فينبغي التنبّه إلى ناحيتين أساسيّتين. من جهة، نجد عمليّة البيروقراطيّة التي تنتشر في المجتمع الشامل وتطال المنظّمات الدينيّة وغيرها من

المنظمات (العودة إلى تحاليل بيتر برجيه). من جهةٍ أخرى نجد عمليّة عقلنة الدين: إنّ **الإنعكاسيّة التلقائيّة** تولّد علاقات حرجة مع التقاليد عبر مُسَاءَلة جميع الممارسات. وإذا كان المجتمع قد تمدّن بتحرّره من الوصايات الدينيّة فالديانات تتمدّن أيضاً بالانفتاح الشديد نسبيّاً أمام التفكير النقدي وروح هذا القرن. بعبارة أخرى إنّ التمدين لا يتعلّق فحسب بمكانة الدين وسلطته في المجتمع بل أيضاً بمكانة المجتمع الشامل وسلطته في المجموعة الدينيّة نفسها. إنّ ما يحدث هو كما رأى ف. ـ أ. إيزامبير في ما يختصّ بالمسيحيّة[1]، عمليّة تمدين داخليّة في الدين.

*لقد أظهر و. هيربيرغ W. Herberg بالتالي في دراسته الكلاسيكيّة **بروتستانتي - كاثوليكي - يهودي** (1955) أنّ التبشير في هذه الطوائف الثلاثة قد ارتدى طابعاً أميركيّاً إلى درجة أنّه صار في الواقع ينشر ديناً مدنيّاً للخصائص الأميركيّة يتعدّى الفروقات الطائفيّة. ورأى ويلسن في ذلك أسلوبين مختلفين من التمدين: «في وقت رأت انجلترا والبلدان الأوروبيّة الأخرى في التمدين استغناءاً عن الكنائس رأت فيها أميركا استيعاباً لمجتمع الكنائس وخسارة الأخيرة مضامينها الدينية المميّزة» (1966، ص 114).*

---

(1) ف. ـ أ. إيزامبير، التمدين الداخليّ في المسيحيّة، **روفو فرانسيز دو سوسيولوجي**، 17، 1976، رقم 4، ص 573 ـ 589.

إنّ «التعدّدية» تجعل من الخيارات الدينيّة أو غير الدينيّة عمليّة خيار شخصي حرّ وتضيف جرعةً مهمّةً من النسبيّة في علاقة الأفراد بالدين: في العام 1994، 16% فقط من الفرنسيّين ما فوق الثامنة عشرة وافقوا على الاقتراح القائل إنّ «ديانة واحدة فقط هي الحقيقيّة» (استفتاء CSA) كما أكّد علماء اجتماع مثل كابلو Caplow وفينك بالاعتماد على الحالة الأميركيّة على أنّ التعدّديّة الدينيّة تدعم الدين من خلال الحؤول دون سيطرة إحدى الأديان ومنح الأفراد طرقاً كثيرة لإشباع تطلّعاتهم الاجتماعيّة الدينيّة. وتستطيع التعدّديّة أن تعمل في هذا الاتجاه إن كانت قديمة وتنظّم المجتمع. ولكن إذا ترافقت مع خسارة مصداقيّة الدين الثقافيّة فإنّها تضاعف من نسبيّته: إنّ مطابقة ثقافات دينيّة متعدّدة في المجتمع نفسه تساهم في تنسيب حقيقة كلّ منها وتدفع أماماً عمليّة تفريد الدين، فالتعدّديّة تعمّم «الهرطقة» وتهدّد مصداقية كلّ دين عبر كشف جذوره الانسانية (س. بروس، 1992، المرجع الأسبق، ص 170). إنّ التعدّديّة الدينيّة، إن لم تكن مصدر تفريغ جماعي (كحال إيرلندا الشماليّة) أو لم تندرج في عالم دينيّ متعدّد الآلهة، يفسح المجال أمام الحركات التأليفيّة، فهي تتمتّع بمفاعيل تمدينيّة وتساهم بالتالي كما رأى بيتر برجيه (1971، المرجع الأسبق، ص 214 ـ 233) في إرساء البيروقراطيّة في الديانات ومعايرتها فتصبح الأخيرة عندئذٍ عرضة لتفضيل المستهلكين وتصطدم مع منطق السوق.

إنّ خسارة الدين امتيازاته يشكّل كما أكّد ب. برجيه «عمليّة تتعلّق بالبنية وبالنفسيّة الاجتماعيّتين»، (المرجع الأسبق، ص 239). فالأمر يتعلّق بتغيّر جذريّ يؤثّر على وضع الديانة في المجتمع، أي حالتها الاجتماعيّة وحالتها العلوميّة في المجتمع الشامل من جهة، وعلى نظام المعتقد والعلاقات الفرديّة مع الدين:

«لقد خسرت التقاليد الدينيّة طابعها الرمزي الّذي يغطّي المجتمع بكامله: فينبغي على الأخير أن يجد رمزيّته الشاملة في مكان آخر. عندئذٍ نجد أولئك الّذين يستمرّون في الانتساب إلى العالم حسب، ما تعرّفه التقاليد الدينيّة أنّهم أقليّات على صعيد المعرفة، ما يشكّل وضعاً يطرح مشاكل اجتماعيّة نفسيّة ونظريّة» (ب. برجيه، 1971، المرجع الأسبق، ص 240).

إنّ هذا التغيّر يعيد تنظيم وضع الدين الاجتماعي، غير أنّه لا يعني انحطاطه أو نهايته بأيّ شكلٍ كان. إنّ هذا التفكير يحافظ على الخصوبة الكشفيّة للاشكاليّة النقديّة في التمدين. كما أنّه يسمح بتحديد مكان أفضل لإعادات التركيب الدينيّة المعاصرة.

5 ـ عدم الثقة في العصريّة الفائقة وعلاقتها بالدين

كان ينبغي قبل العودة إلى إعادات التركيب الدينيّة المعاصرة الكلام عن مفاعيل العصريّة المذيبة. وذلك ليس

فقط بسبب وجود حالات تفكّك بل أيضاً بسبب تطوّر العصريّة ذاتها. وإذا كان التمدين حسب قول بالانديه «غير قابل للانتهاء»[1] فالعصرية كذلك. وإذا كان السؤال مطروحاً دوماً حول العصريّة والتمدين فالأمر يتعلّق بحقبة أخرى من العصريّة وبأسلوب آخر من التمدين.

ونرى مثلنا مثل أنتوني جيدّنز Anthony Giddens «لو إننا بعيدون عن عصر ما قبل العصريّة، لكنّنا ندخل أكثر من أيّ وقتٍ مضى فترة تجذير العصريّة وتعميمها»[2]، وهي فترة سنصفها «بالعصريّة الفائقة».

يتكلّم مارك أوجيه Marc Augé عن عصريّة مفرطة تتميّز بثلاث فوائض: فائض في الوقت وفائض في المكان وفائض في الأفراد[3]*. أمّا الفائض في الوقت فبسبب الوفرة الوقائعيّة الّتي تولّد الحاجة إلى إعطاء معنى للماضي والحاضر. أمّا الفائض في المكان فبسبب الوفرة المكانيّة المتأتيّة عن عولمة المعلومات وتسريع وسائل النقل ممّا يؤدّي إلى تكاثر «اللاأمكنة» وهي أماكن للمرور والتنقّل تتشابه أيّاً كان موقعها وتشكّل مجرّداً عالميّاً. أمّا الفائض في الأفراد*

---

(1) غ. بالانديه، المتاهه، باريس، فايار، 1994، ص 173.

(2) أ. جيدّنز، نتائج العصريّة، باريس، لارماتّان، 1994، ص. 12 - 13.

(3) م. أوجيه، اللاأمكنة. مقدّمة إلى دراسة إنسانيّة للعصريّة المفرطة، باريس، سوي، 1992.

أخيراً، ففي حال أراد الفرد أن يكون نفسه عالماً وتفرّدت المراجع إلى درجة أن يصبح تأكيد المعنى جماعيّاً عمليّةً صعبة.

إنّنا نتناول العصريّة الفائقة من منظار مماثل، ويجدر تفادي عبارة «ما بعد العصريّة» لأنّها ملتبسة فقد توحي بالخروج من العصريّة. كما أنّ جان فرنسوا ليوتار Jean-François Lyotard نفسه واضع الكتاب الشهير **ظروف ما بعد العصريّة** (1979) الذي شدّد على ما تشكّله فترة ما بعد العصريّة من انقطاع وأصرّ على ديناميكيّة الاستمراريّة الفاعلة في فترة ما بعد العصريّة[1]. وفي الاتجاه ذاته تكلّم وولفغانغ ويلش Wolfgang Welsch[2] عن «فترة ما بعد العصريّة، خاصتنا العصريّة» ليدلّ على أنّنا ما زلنا في فترة العصريّة ولكن في عهد جديد منها وهو عهدٌ دحضت فيه العصريّة العصرانيّة وهاجسها الوحدوي لصالح دعم الأغلبيّة. وما زلنا في العصريّة ولكنّها عصريّة زال السحر عنها إلى حدٍّ ما وانهار الخيال فأصبحت تنتقد نفسها وصارت تدرك تدريجيّاً أنّ الممكن لا يتلاءم بالضرورة مع المستحبّ (ممّا لا يمنع أن يستمرّ الخيال العصري في نسج شباكه وخاصّةً من خلال

---

(1) ج. ف. ليوتار، **الفائق العصريّة وتفسيره للأطفال**، باريس، غاليلي، 1988.

(2) و. ويلش، **Unsere Postmoderne Moderne**، فاينهايم، 1988

توسيع النظام الدولوي[*]. [1]).

إنّ هذه العصريّة التي تُنْسبُ تلقائياً وتتردّد في فرض نفسها كثقافة عالية على حساب ثقافات محليّة تعتبر من مخلفات العصر، تنزع على العكس إلى إعادة تأهيل هذه الثقافات. إنّ العصريّة الفائقة هي دائماً عصريّة ماحيةٌ للثقافة؛ إنّها إنتاجيّة وعقلانيّة. غير أنّها تخشى على مصير الثقافات والتوازنات الطبيعيّة والأبعاد العاطفيّة والرمزيّة للحياة الاجتماعيّة. إنّ عصريّة «اللاأمكنة» و«اللاأزمنة» التي تعزّز الأمكنة وتحيي الذاكرة تدلّ بالتالي على نوع من الحنين إلى الأمكنة والأزمنة المنظّمة. إنّها ثقافة الفائض و«أكثر بُعْدٌ» التي تحاول أن تضع حدوداً لنفسها وتعيد طرح مسألة الغايات فيما تخسر إعادات التوليد الخياليّة سلطتها التجنيديّة على صعيد المجتمع الشامل (غير أنّها تعود إلى الظهور على الصعيدين الفردي والجماعي).

إنّنا نطبّق صفة بالانديه لوصف العصريّة وهي «الحركة إضافةً إلى عدم الثقة» على العصريّة الفائقة لنشدّد على أنّ العصريّة كانت في فترةٍ أولى مهمّةَ «الحركة إضافة إلى الثقة»

---

(1) العودة إلى ج. زيلبربرغ، وس. إيميري، منشورات، بالتعاون مع أزج. بيريز، **الديموقراطية في جميع دولها. الأرجنتين. كندا. فرنسا**، سانت ـ فوي، 1993.

(*) تمّ استخدام هذه الصيغة أي «الدولوي» كصيغة نصبة للتمييز بين الدولوي بمعنى étatique والدولي بمعنى International (المترجم).

أخيراً، ففي حال أراد الفرد أن يكون نفسه عالماً وتفرّدت المراجع إلى درجة أن يصبح تأكيد المعنى جماعياً عمليةً صعبة.

إنّنا نتناول العصريّة الفائقة من منظار مماثل، ويجدر تفادي عبارة «ما بعد العصريّة» لأنّها ملتبسة فقد توحي بالخروج من العصريّة. كما أنّ جان فرنسوا ليوتار Jean-François Lyotard نفسه واضع الكتاب الشهير **ظروف ما بعد العصريّة** (1979) الذي شدّد على ما تشكّله فترة ما بعد العصريّة من انقطاع وأصرّ على ديناميكيّة الاستمراريّة الفاعلة في فترة ما بعد العصريّة[1]. وفي الاتجاه ذاته تكلّم وولفغانغ ويلش Wolfgang Welsch[2] عن «فترة ما بعد العصريّة، خاصتنا العصريّة» ليدلّ على أنّنا ما زلنا في فترة العصريّة ولكن في عهد جديد منها وهو عهدٌ دحضت فيه العصريّة العصرانيّة وهاجسها الوحدوي لصالح دعم الأغلبيّة. وما زلنا في العصريّة ولكنّها عصريّة زال السحر عنها إلى حدٍّ ما وانهار الخيال فأصبحت تنتقد نفسها وصارت تدرك تدريجيّاً أنّ الممكن لا يتلاءم بالضرورة مع المستحبّ (ممّا لا يمنع أن يستمرّ الخيال العصري في نسج شباكه وخاصّةً من خلال

---

(1) ج. ف. ليوتار، **الفائق العصريّة وتفسيره للأطفال**، باريس، غاليلي، 1988.

(2) و. ويلش، Unsere Postmoderne Moderne، ڤاينهايم، 1988

توسيع النظام الدولوي(*). [1]).

إنّ هذه العصرية التي تُنْسبُ تلقائياً وتتردّد في فرض نفسها كثقافة عالية على حساب ثقافات محلية تعتبر من مخلفات العصر، تنزع على العكس إلى إعادة تأهيل هذه الثقافات. إنّ العصرية الفائقة هي دائماً عصرية ماحيةٌ للثقافة؛ إنّها إنتاجيّة وعقلانيّة. غير أنّها تخشى على مصير الثقافات والتوازنات الطبيعيّة والأبعاد العاطفيّة والرمزيّة للحياة الاجتماعية. إنّ عصريّة «اللاأمكنة» و«اللاأزمنة» التي تعزّز الأمكنة وتحيي الذاكرة تدلّ بالتالي على نوع من الحنين إلى الأمكنة والأزمنة المنظّمة. إنّها ثقافة الفائض و«أكثر بَعْدُ» التي تحاول أن تضع حدوداً لنفسها وتعيد طرح مسألة الغايات فيما تخسر إعادات التوليد الخيالية سلطتها التجنيديّة على صعيد المجتمع الشامل (غير أنّها تعود إلى الظهور على الصعيدين الفردي والجماعي).

إنّنا نطبّق صفة بالانديبه لوصف العصرية وهي «الحركة إضافةً إلى عدم الثقة» على العصريّة الفائقة لنشدّد على أنّ العصريّة كانت في فترةٍ أولى مهمّةً «الحركة إضافة إلى الثقة»

---

(1) العودة إلى ج. زيلبربرغ، وس. إيميري، منشورات، بالتعاون مع أزج. بيريز، الديموقراطية في جميع دولها. الأرجنتين. كندا. فرنسا، سانت ـ فوي، 1993.

(*) تمّ استخدام هذه الصيغة أي «الدولوي» كصيغة نصية للتمييز بين الدولوي بمعنى étatique والدولي بمعنى International (المترجم).

أو التغيّر المتطوّر بفعل المعتقدات الإرسالية. إنّ هذا التطوّر بالذات تطوّرٌ معقّد ومزدوج من الثقة العصرانيّة إلى التردّد الفائق العصريّة يبدو من مميّزات وضع العصريّة الحالي، ما يشكل تطوّراً يؤثّر على وضع الدين.

عندئذ يطرح السؤال نفسه حول معرفة ماذا يحلّ بالدين في نظام فائق العصريّة. في هذه الحال هناك نزعة إلى إعادة استثمار الدين على أنّه مكان للذكرى على المستوى المجتمعي والفردي (وكأنّما الأمر ردٌّ على تفكّك الأمكنة والأزمنة) وعلى أنّه المموّن بهويّات جماعيّةٍ وفرديّة وأعياد وشعائر. إذا كانت العصريّة المسيطرة تميل إلى إذابة الثقافات فهي لم تهضم كل ما فيها ولم يتقلّص الواقع الاجتماعي إلى تأثيرات العقليّة الأدويّة الباردة. وهناك أوّلاً كلّ ما اتّضح أنّه صعب الاستيعاب كالعاطفة والشغف والبعد الخيالي للروابط الاجتماعيّة والتقاليد والعادات.

قد يتساءل المرء إذا كانت التقاليد وخاصّةً الدينيّة منها تهضم العصريّة على قدر ما تفعل العصريّة بها: فعند التفكير بالتمدين الداخلي في المسيحيّة وببعض نتاجه التيولوجي وبتطوّر بعض ممارساته يظهر التغيّر الديني البحت مهمّاً ويبيّن قدرة الأديان الديناميكيّة على الاستمرار والتجدّد[1].

---

(1) ما يوضحه هـ. ها و فيلد جيّداً في كتابه جذور الدين، باريس. سوي، 1993.

غير أنّ ما يتميّز بشكل خاصّ هو إزالة الوهم عن العصريّة نفسها، فهي تفكّ السحر عن نفسها عبر التعرّض إلى قدرتها الذاتيّة على الانعكاسيّة وديناميكيّتها النقديّة: فقد أصبحت العصريّة ناقدةً للعصرانيّة ولجعلها مثالاً خياليّاً ومطلقاً. إنّ هذا النقد ينتشر في المجال السياسي مع أزمة الماركسيّة وانهيار الأنظمة الشيوعيّة. كما أنّه يظهر في علاقات العصريّة بالدين مع عصريّة أقلّ ميلاً إلى رؤية نفسها كبديل للدين أو كإطار للتعدّديّة حيث تنتشر أشكال مختلفة من التعبير الديني. من هذا المنظار استطعنا التكلّم عن «علمنة العلمنة» وعن «تمدين العلم»[1]. إنّ تفكيك العصريّة في قدرتها الفلسفيّة والسياسيّة على إنتاج مفاهيم بديلةٍ للإنسان والعالم، يشكّل تجذيراً للتمدين على أنّه تمدين للمثاليّات المدنيّة. غير أنّ هذا التجذير يظهر من خلال نوعٍ من إعادة الأهميّة الاجتماعيّة الثقافيّة للدين.

كردّ فعلٍ على تبدّل اللاأمكنة وطابعها الهارب يُعاد استثمار الدين لتحديد الأمكنة وتركيزها. كما يستثمر كإرث هندسي وثقافي تسهر الجمهوريّة العلمانيّة في فرنسا بشكلٍ خاصّ على صيانته وإظهاره: **الكنائس الكبرى والصغرى والمعابد في فرنسا: ملك عام مألوف ومهدّد** هو عنوان تقريرٍ أعدّته وزارة الثقافة عام 1987. في الجمهوريّة نفسها بدأ

(1) العودة إلى «الدولة، الأخلاق والدين»، 1990، ص 199 - 213.

نقاشٌ واسع النطاق بهدف معرفة إذا كان يجب تنظيم دروس في تاريخ الأديان في المدارس الخاصّة لمعالجة النقص في الثقافة الدينيّة لدى التلاميذ.

بمناسبة إعادة تعريف المعاهدة البابويّة عام 1984 في إيطاليا، تمّ التشديد على أنّ «مبادىء الكاثوليكيّة جزءٌ من الإرث التاريخي للشعب» (نصّ المعاهدة البابويّة عام 1984)، أمّا في بلجيكا فقد لاحظ كاريل دوبّلاير وليليان فوايي استمرار المعتقدات ذات الأصل المسيحي عند أشخاص منفصلين عن الكنيسة أو غير كاثوليكيّين، واستنتجا بالتالي أنّ «هذه المعتقدات» تتعلّق بإرث البلاد الثقافي وأنّ التعرّف إليها لا ينبغي أن يُفَسَّر على أنّه إنتساب إلى المضمون الضمني الّذي تمنحها إيّاه المؤسّسة الكنسيّة»[1].

كردّ فعلٍ على تحلّل الزمن في اللحظة ونظراً إلى خسارة حسّ الاستمرارية يتمّ إعادة استثمار الدين للتعبير عن الاستمراريّة وإحياء الذكرى. هذه هي إعادة التركيب الخياليّة لدى السلالات المؤمنة التي تتناولها دانيال هيرفيو ـ ليجيه في **الدين كذاكرة** (1993، المرجع الأسبق). إنّها إعادات تركيب تحاول تجاوز الحضور اليومي الدائم وتشكّل إحدى الطرق الرمزيّة لمعالجة «العجز في الإحساس الذي ينتج لدى

(1) ل. فوايي، ب. باوين ـ ليغروس، ج. كبركهوفس، ك. دوبّلاير، **بلجيكيّون، سعداء وراضون؟ قيم البلجيكيين في فترة التسعينات**، بروكسل، 1992، ص 226.

الافراد والمجموعات عن احتدام التوتّر بين إضفاء الشمولية القصوى على الوقائع الاجتماعيّة والتجزئية القصوى لتجربة الأفراد» (ص 243). إنّ تلك الملاحظة شديدة التعبير عن وضع الدين في العصريّة الفائقة حيث يتفاعل مع تعريفه الاجتماعي، فيعاد استثماره بفعل خيار شخصي وكأنّه يكوّن من جديد. إن لم تعد الهويّات الطائفيّة منظّمة فإنّ المحافظة عليها اسميّاً تعني، حسب رولان كامبش Roland Campiche أنّها «تتمتّع إذاً بدور اجتماعي لا يقتصر على إعادة تصوير هويّة دينيّة جماعيّة على قدر ما هو على نقل هويّة دينيّة على مرّ الأجيال» (**الاعتقاد في سويسرا (مناطقها الثلاثة)**: 1992، المرجع الأسبق، ص 527). إنّ العصريّة الفائقة تعيد اختراع الهويّات الطائفيّة فتعطيها طابعاً تلميحيّاً وتعطى أهميّة للفروقات التي تعبّر، عنها في حين أنّ الأخيرة لم تعد منظّمة اجتماعيّاً.

كردّ فعلٍ على التفريد الشديد يتمّ إعادة استثمار الدين أيضاً للكلام عن الهويّة الجماعيّة، فهو يتمتّع بقدرة «طقسيّة عرقيّة» حسب قول ثيودور هانف[1]، ويساهم في صنع هويّات ووسائل لتحديد المكانة بالنسبة إلى مجموعات أخرى.

---

(1) ت. هانف، «المؤثّر المقدّس: الدين، الجماعيّة والوطنيّة»، **سوشال كومباس**، ج 41 (1)، 1994، ص. 11.

من السهل على الدين أن يتجنّد كما ذكر هانف للتعبير عن الهويّة الجماعيّة. فالدين يتمتّع بقوّة تأثير ثقافيّة من خلال عمليّة الإدخال في المجتمع وأدواتها الطقسيّة، فتقدّم بضعة «حسنات» لهذا النوع من التجنيد بالنسبة إلى عناصر أخرى (كاللغة مثلاً). عندئذٍ يتمّ تجنيد الدين عندما تكون للعاملين في إطار علاقات السيطرة الاجتماعيّة مصلحةٌ ما في التعبير عن هويّتهم بهذه الطريقة.

كما يستطيع المرء أن يلاحظ مثل دومينيك شنابر[1] Dominique Schnapper نقاط تقارب فعليّة بين «الوظائف الاجتماعيّة للتجديد العرقي والتجديد الديني»، فالحسّ الواقعي في التجربة الدينيّة يميل إلى الاقتراب من الحسّ الواقعي في المطالبة العرقيّة. «إنّ العنصرين يؤدّيان إلى إعطاء معنى للمعاناة الإنسانيّة ويسمحان للفرد بمدّ روابط مباشرة وعاطفيّة مع الغير وذلك في مجتمع يسود فيه مبدأ عام يقول بالعقلنة والتمدين» (ص 158). إنّ أشكال الدين العاطفيّة وأشكال العرقيّة العاطفيّة تتغذّى حسب قول شنابر من العصريّة نفسها وتشكّل «تعويضاً عن التجريديّة والتراتبيّة حسب الجدارة الشخصيّة في المجتمع العصريّ». إنّ هذه الوظيفة التعويضيّة شكّلت أداةً لتقريب الدين والعرق فيما هما

---

(1) د. شنابر، «معنى العرقيّة الدينيّة»، **أرشيف دي سيانس سوسيال دي روليجيون**، 1993، 81 (كانون الثاني - آذار) ص 149 - 162.

يغيّران أنفسهما. هنا أيضاً يتعلّق الأمر بإعادات تركيب دينيّة تميّز العصريّة الفائقة: فالعاطفة والخيال يعودان إلى الظهور مع المواد الرمزيّة المتوفّرة في الذاكرتين الوطنيّة والدينيّة.

كردّ فعلٍ على برودة العقليّة الأدويّة، يتمّ إعادة استثمار الدين كعاطفة وكذاتيّة وتتمّ تجربته فعليّاً. إنّ اضطراب التنظيم المؤسّساتي في الدين وزعزعة خطابه (الّذي تمّ توضيحه تماماً في كتاب حول **معتقدات الكيبيكيّين** نشره ر. لوميو وم. ميلو، المرجع الأسبق)، إضافةً إلى انفصال التصوّرات والمنظمات الدينيّة، أمور تؤدّي إلى دلالات دينيّة سطحيّة لا تتعلّق بأنظمة دلاليّة مستقرّة. فمن خلال الخبرة والتأكيد على الواقع يتمّ إعطاء معنى لحاملات الدلالات ولكن بطريقة غير مستقرّة ومؤقّتة. وأصابت دانيال هيرفيو ـ ليجيه في هذا الاتجاه عندما أعلنت «نهاية عاطفيّة للتمدين» (**الدين كذاكرة**، ص 88). إنّ إعادة إحياء الدين عاطفيّاً لا تعني عودة الدين على قدر ما تعني انحطاط خطابه، حتّى لو كان صحيحاً أنّ المرء لا يستطيع استثناء عمليّات جماعيّة لإعادة وضع المعاني من خلال فورات عاطفيّة تستقرّ وتقاوم الزمن.

على صعيد النظام الاجتماعي، من الملاحظ أيضاً، كما سبق وأظهرنا[1]، إعادة تركيب عرقيّة للأديان وخاصّة في

(1) العودة إلى «الدولة والأخلاق والدين»، المقال المذكور.

ما يتعلّق بإدارة حقوق الإنسان. فمواجهة الشكوك والتحدّيات العرقيّة المعاصرة لا تأتي الدولة على إشراك «العائلات الروحيّة» في النقاش العام حول هذه المسائل مهما كانت دولة علمانيّة، فتدعو بالتالي العوالم الدينيّة المختلفة إلى تقديم مساهمتها في تشريع النظام السياسي الأخلاقي في الأنظمة الديموقراطيّة التعدّدية: أي حقوق الإنسان والمواطن في دولة قانون. ذلك ما يلاحظ على الصعيد الأوروبي سواء في الاتحاد الأوروبي أو في المجلس الأوروبي. ما يحصل هو نقل القداسة من السياسة إلى الأخلاق في إطار ارتباط مواطنيّة عصر التكنولوجيا بتعريف الموجبات المتبادلة المخصّصة لتفادي عدد من المخاطر وبالتالي لتعريف أسلوب جديد للحياة سويّةً في مجتمع ينبغي أن يظلّ متضامناً مع أنّه تعدّدي وتفرّدي. من هنا تتأتّى فكرة التطوّر نحو دين مدني أخلاقي تحاول من خلالها دولة تدير مجتمعاً ديموقراطيّاً يواجه مخاطر تكنولوجيّة وبيئية عظيمة، أن تولّد مواطنيّة مكيّفة مع الوضع. إنّ إعادات التركيب الدينيّة للعصريّة الفائقة لا تعني إذاً الفرد فحسب بل تعني أيضاً النظام الاجتماعي على الصعيدين الأخلاقي والثقافي.

6 ـ تثنية الشأن الديني في إطار العصريّة الفائقة

إنّ إعادة التعبئة الاجتماعيّة للدين لا تعني «عودة الدين» ولا تضع حدّاً للتمدين وبالأخصّ لخسارة المؤسّسات

الدينيّة سيطرتها على المجتمع والأفراد. إنّ هذه العمليّات لإعادة تعبئة المجتمع تميّز العصريّة الفائقة وتتّخذ شكل إعادة تأهيل ثقافيّة وشخصيّة للدين، وهي عمليّة نسبيّة تتمحور حول عمليّة تمدين عميقة للمجتمع والأفراد. ولا يتعلّق الأمر بعودة الدين على أنّه سلطة على الأفراد والمجتمع بل بإعادات تركيب مختلفة للدين على هامش العقليّات المسيطرة التي تستمرّ أساساً في الاعلام بإنتاج المجتمع، أي عمليّة تكوين الدين الدائمة من خلال ممارسات فاعليه ومنظّماته. إنّ التعابير الدينيّة الجاذبة شعبيّاً والجوهريّات تعكس في الواقع، كما يذكّر بريان ويلسن[1]، سيطرة الثقافة المدنيّة على الدين. وتشهد العاطفة الدينيّة الشخصيّة أو النقص في الثقافة الدينيّة القاطعة على تجمّع الدين الاجتماعي في المجتمع المدني. فهذا الأخير يسمح بالتعبير عنه في وقت أنّه يثبّت حدوده: فليس وارداً أن تقوم هذه التوجّهات الدينيّة بإثارة الشكّ في العقليّة المسيطرة في المنظّمات العصريّة.

هذا ما يظهر خاصّةً من خلال ما نسمّيه عمليّة التثنية، وهي عمليّةٌ تؤدّي بالنظام الاجتماعي إلى الاعتراف بمكانة دينٍ معتدل ومنطقي ومسكوني وأخلاقي يتمّ الاحتفاظ به كأنّه «قبّة مقدّسة». ويشكّل ذلك أفقاً بعيداً لمجتمع يدلّ بالتالي

---

(1) ب. ويلسن، «الثقافة والدين»، روفوسوبس دو سو سيولوجي، 17، 1991، رقم 3، ص 448.

إلى أنّه يندرج على الرغم من درجة تمدنيه في نظام أكثر جوهريّة، فيتعلّق الأمر بدين تلميحي يساهم عن بعد في تقليص شكّ المجتمع في ما يتعلّق به وفي تقديس نقاط ارتكازه الأخلاقيّة. ومع أنّ هذه «الديانة المدنيّة» تشكّل حدّاً أدنى ولا تدعو إلى الافتخار، فهي تعمل خاصّة كديانةٍ أخلاقيّة وكنائسيّة لحقوق الإنسان وتشهد على استمرار نوع من المرجعيّة الدينيّة لدى النظام الاجتماعي.

بمواجهة هذا القطب المجتمعي الذي يعترف للدين بمكانة معيّنة عن بعد، من الملاحظ وجود قطب فرديّ وجماعي يبدو فيه الدين قريباً وكأنّه مكيّف شخصيّاً وبطرق مختلفة. وقد تكون هذه الارتباطات الدينيّة الفرديّة ارتباطات جذريّة سواء على صعيد المجموعة أم الفرد. أمّا على صعيد المجموعة فيتمّ ذلك عندما يتعلّق الأمر بدين من النوع المتعصّب يظهر في المجتمعات التحتيّة وفي بنى تحتيّة خاصّة تندرج في إطار المجتمع التعدّدي شرط ألاّ تتعدّى بعض الحدود. أمّا على الصعيد الفردي فيتمّ ذلك عندما يتعلّق الأمر بالبحث عن تجارب وانفعالات قويّة متعلّقة بمرشدٍ روحيّ من دون أن تتكوّن بالضرورة مجموعة دينيّة. إنّ هذه التعبيرات الدينيّة المجموعيّة والفرديّة تتلاءم تماماً مع مجتمع متمدّن.

قد يتّسع الفرق بين هذين القطبين أي المجتمعي من جهة والفردي والمجموعي من جهة أخرى إلى درجة تحويل

التعبيرات الدينيّة عن كل منهما إلى عنصر غريب جداً عن الآخر. ممّا قد يؤدّي إلى ديانةٍ مكيفة وعقليّة من جهة وأخرى متفجّرة وانفعاليّة من الجهة الأخرى، أو ديانة فكريّة وليبراليّة من جهة وأخرى أكثر حساسية وجوهريّة من الجهة الأخرى. فالديانة الأولى تتلاءم مع «روح الشعب»(*) السائدة في المجتمعات التعدّديّة وقد تجد بشكلٍ خاص قاعدةً اجتماعيّة في ضعف الفئات الحاكمة في تلك المجتمعات: فالنظام المؤسّساتي في الأنظمة الديموقراطية التعدّديّة يهتمّ بالكنائسيّة الليبراليّة في الأديان وفي النظرة إلى العالم ويستقبل بالتالي الأشكال السلسة من الأديان. أمّا الديانة الثانية فتلبّي أكثر الطموحات الاجتماعيّة الدينيّة لدى من يبحث عن نقاط ارتكاز ثابتة في عالم يتغيّر في العمق ومن يحتاج إلى الشعور بدينٍ قريب وفعّال في قلب جماعة انفعالية منسحبة إلى حدّ ما من النظام الاجتماعي.

أمّا في النظام الفائق العصريّة فإنّ التوتّر بين المحسوس والمفهوم وبين الفرديّة والتعميم يُفَعَّل في الإطار الديني كما في غيره من الأطر (كالسياسة بشكل خاصّ). لكنّ ذلك لا يستثني تدخّلات متعدّدة حيث ينفعل الدين السلس والعقلي فيصبح قاطعاً ويصبح الدين القاطع والانفعالي ليبراليّاً وعقليّاً. وحتى إن كانت العصريّة الفائقة تدفع إلى التثنية فإنّ

(*) وردت في النص الأصلي بالإغريقية أو ethos (المترجم).

التبادلات لم تنقطع بين العقلي والعاطفي وبين الفردي والمؤسساتي. إنّ عمليّة التمدين «غير قابلة للإنهاء» كما قال بالانديه مع أنّها حقيقة. وينبغي بهدف التقدّم في تحليل التحوّلات الفائقة العصريّة للدين، التخلّي عن جميع المنظارات التي تتكلّم عن «نهاية» أو «عودة الدين» لتسهيل اللغة.

إنّ الدين ممزّق بين إعادات التركيب المؤسساتيّة والثقافيّة التي تعيد تنظيم دوره في المكان العام من جهة وإعادات التركيب الفرديّة التي أكثر ما تظهر في إطار التجربة والعاطفيّة من جهة أخرى. غير أنّه لن يوقف انتشاره في إطار المجتمعات المتمدّنة حيث قد تسود «لاأدريّة معمّمة»[1]. إنّ تثنية كهذه للدين قد تميّز مصيره في مجتمع فائق العصريّة يبرز فيه توتّر حادّ بين المتطلّبات الفردية والعقليات الجماعيّة كما رأى ج. ريمي[2]، أي بين العاطفي والعقلي. وقد يشكّل ذلك وضعاً رأى فيه ألان توران خطر «تفكك كامل للنظام والفاعلين وللعالم التقني أو الاقتصادي ولعالم الشخصيّة»[3].

---

(1) العودة إلى غ. بالانديه، الفوضى، باريس، فايار، 1988، ص 222.

(2) ج. ريمي، «الدين، العقلنة، والتجنيد العاطفي»، **سوشال كومباس**، 31، 1984، رقم 2 ـ 3، ص 221 ـ 233.

(3) أ. توران، **نقد العصريّة**، باريس، فايار، 1992، ص 15. إنّها عصريّة أراد أ. توران أن يعيد تعريفها إنطلاقاً من «العلاقة المشبعة بالتوتّر بين العقل والفرد، بين العقلنة والشخصيّة».

الفصل الخامس

تعريف الدين في علم الاجتماع

ليس من تعريف للدين حاز على إجماع الباحثين وقد تكلّم البعض عن «برج بابل» بتعريفات[1]. من الصعب بالفعل عزل تعريف الدين بالكامل عن تحليله وتعكس التعريفات المقترحة توجّهات واضعيها في الأبحاث. من جهة أخرى، نظراً إلى ظهور الدين بأشكال مختلفة ينبغي على التعريف أن يحاول تضمين النوّع الظواهري الديني في إطار مفهوميّ واحد، أي أن يتلاءم مع تحليل الديانات الموجودة المختلفة وألاّ يكون متعلّقاً بديانة واحدة فقط (المسيحيّة مثلاً). فهناك ديانات من دون مؤسّس ومن دون سلطة عقائديّة (كالهندوسيّة) وديانات من دون إله أعظم ومن دون كهنة (كالبوذيّة) وأخرى من دون معتقدات محدّدة وترتكز في أساسها على طقس (كالدين الروماني القديم). في ما

---

(1) إ. لامبير، «برج بابل» تعريفات الدين، سوسيال كومباس، 38 (1)، 1991، ص 73 ـ 85.

يتعلّق بالديانات الرومانيّة يشدّد ج. شايد J. Scheid على ما يلي:

«لم تكن الديانات الرومانيّة تتطلّب أي عمل إيمان ظاهري ولم تتضمّن بشكلٍ عام أيّة تعاليم أو عقيدة. فقد اقتصرت المعرفة الدينيّة و«العقيدة» على قائمة الطقوس الموصى بها وعلى طريقة الاحتفال التقليديّة»[1].

وكما أظهر ل. كاباني L. Kapani في ما يختصّ بالهندوسيّة، إنّ الفرق بين الديني وغير الديني إشكاليّ في بعض الثقافات:

إنّ ما يسمّى الهندوسيّة (كلمة أطلقها الإنجليز حوالى عام 1830) لا يعني مجالاً منفصلاً عن الحياة الاجتماعيّة كحال الديانات في الغرب اليوم. فالهندوسيّة هي بشكلٍ أساسيّ وثابت نظام اجتماعي ديني. إنّ الكلمة المحفوظة في اللغة السنسكريتيّة والهنديّة والبنغاليّة الخ هي «دهارما» ممّا يعني من دون معارضة فكرة الدين الأساسي الكوني والاجتماعي أو المعيار المنظّم في الحياة. ويتعلّق الأمر بقانون ينبثق من طبيعة الأمور ويندرج في الوقت ذاته في إطار المجتمع وفي صميم الأمور، ويندرج في الوقت ذاته في

(1) العودة إلى ف. جاك وج. شايد، **روما واستيعاب الأمبراطوريّة، 44 ق. م. - 260م. - ج1. بنى الأمبراطوريّة الرومانيّة**، باريس، Puf «نوفيل كليو»، 1991، ص 113.

إطار المجتمع وفي صميم كلّ منا. فإذا سُئِلَ هندوسيّ: «ما هي دياناتك؟» كأنّ ذلك يعني «ما هو» أسلوبك في الحياة»[*]؟»[1].

إنّ الصعوبة في ترجمة كلمة «دين» إلى بعض اللغات تبيّن ضرورة تضمين فكر علم الاجتماع حول الدين تحقيقاً حول علم الدلالة التاريخي: فمفهومنا للدين هو أيضاً بناء اجتماعي له تاريخ. وأصل الكلمة الفرنسيّة[**] نفسه سواءٌ كان «Relegere» الذي اعتمده شيشرون (أي المتابعة بدقّة أو إعادة جمع) أو «Religare» الذي اعتمده لاكتانس (أي ربط) أصل غير مؤكّد حتّى لو مال أ. بينفينيست A. Benveniste إلى الأوّل. فهذا الأخير يسمح حسب توضيح هـ. هاتزفيلد H. Hatzfeld (1993، المرجع الأسبق) بتعريف الدين على أنّه «نشاط رمزي تقليديّ». من جهةٍ أخرى، إنّ كلمة دين تحتلّ مكانة معيّنة في عالم من الدلالات حيث تُعَرَّف بالنسبة إلى غيرها من الكلمات (خرافة، هرطقة، إيمان، عدم الاعتقاد. . .)[2]، علماً أنّ وظيفة هذه الفروقات في أكثر

---

(1) ل. كاباني، «مميزات الديانات الهندوسيّة» في، جان دولومو، **الواقع الديني**، باريس، فايار، 1993، ص 375.

(2) م. ساشو، «الدين/ خرافة». دراسة تاريخيّة لتحوّل وانقلاب، ص 355 ـ 394.

(*) وردت بالإنجليزية Way of life.

(**) الكلمة الفرنسيّة هي Religion.

الأحيان هي مواجهة الدين الحقيقي بما يبدو غير أهلٍ ليحمل كلمةً كهذه (فبإمكان «الشأن الديني» أن يتجرّد من أهليّته باسم «الإيمان»). وأخيراً هناك وجهات نظر علميّة متعدّدة وممكنة من أجل تعريف الشأن الديني: إنّ تعريف الشأن الديني من منطلق علم الاجتماع الذي يشغلنا لا يمنع اهتمامات اخرى[1].

سواء إذا ميّز المرء ما يفعله الدين وما يشغله من وظائف اجتماعيّة أو ما هو وما هي مادّته، فهو يتوصّل إلى تعريفات تسمّى وظيفيّة أو ماديّة للأديان. إنّ هاتين الفئتين من التعريفات اللتين تتمتّعان بحسنات وسيّئات لا تحلاّن المسألة بالكامل وسنحدّد لماذا يبدو ضروريّاً تجاوز هذا التعارض بين مقاربات الأديان الوظيفيّة والماديّة.

1 ـ التعريفات الوظيفيّة

من منظار علم الإنسان الثقافي يعرّف كليفورد جيرتز الدين كما يلي:

«هو نظام رموز يعمل بحيث يثير لدى البشر حوافز قويّة وعميقة ومستديمة عبر صياغة مفاهيم عامّة حول الوجود وعبر

---

(1) مثلاً مسألة رجل القانون الذي يحتاج أكثر من غيره إلى تعريف عملي للشأن الديني. العودة إلى ف. ميسنر، «هل بالإمكان تعريف الدين حسب القانون؟ مثل جمهوريّة ألمانيا الفدراليّة»، 1988، ص 321 ـ 342.

إعطاء هذه المفاهيم مظهراً حقيقياً بحيث تبدو تلك الدوافع وكأنّها لا تستند إلاّ إلى الحقيقة»[1].

وفقاً لهذه المقاربة يشكّل الدين مجموعةً رمزيّة تعطي معنى وتسمح للأفراد بإدراج الأحداث والتجارب في نظام معيَّن للعالم. ومع أنّ هذا النظام ذو طبيعة غير تجريبيّة فالأتباع يعتبرونه حقيقياً جدّاً بل حتى أكثر حقيقيّة من تجارب التمدين.

ويذهب البعض أبعد من ذلك في تحديد وظائف الدين. فعبر تعريف الدين وكأنّه «نظام معتقدات وممارسات يخوّل مجموعةً ما من تحمّل المشاكل القصوى في حياة الإنسان»، يتعرّف ج. ميلتون ينجر[2] إلى هذه الوظائف من طريقة إجابة الناس عن أسئلة تتعلق بالموت وبالمعاناة والمعنى المطلق للوجود. وتتمتّع التعريفات الوظيفيّة بطابع توسّعي يسمح باعتبار بعض الظواهر من الأديان مع أنّها لا تظهر كذلك. بعبارات أخرى إنّه يسمح بالتشديد على البدائل الوظيفيّة للديانات التقليديّة وعلى احتلال هيئات أخرى خياليّة مكان التقاليد الدينيّة الأصليّة للقيام ببعض الوظائف. إنّ هذا المنظار يدعو إلى التساؤل إذا ما كانت هناك ديانات بديلة تشكلت في عالم السياسة والرياضة والصحّة (راجع الفصل

---

(1) كليفورد جيرتز، «الدين كنظام ثقافي»، في م. بانتون، **مقاربات في علم الإنسان حول دراسة الدين**، لندن، 1966، ص 4.

(2) ج. م. ينجر، **دراسة الدين علمياً**، **نيويورك**، 1970، ص 7.

3، صفحة 122، «حركات التديّن المدنيّة»). وهنا تكمن تشغيليتّها وحسنتها الكشفيّة. ولكن ألا يؤدّي تعريف واسع كهذا إلى إذابة هدفة إذا ما أفرط في الإتساع؟

إنّ ويل هيربرغ Will Herberg يميّز في ***بروتستانتي وكاثوليكي ويهودي*** *(1955، المرجع الأسبق) ـ بين الدين المتّفق عليه أي الأديان «التاريخيّة» ـ وبين الدين العملي أي ذلك الذي يقوم بوظائف الدين، أي أنّه يقدّم للمجتمع مفهوماً مطلقاً للمعاني للدخول في الحياة الاجتماعية وجعل النشاطات الاجتماعيّة صحيحة. إنطلاقاً من هنا، من السهل إظهار فقدان الأديان التاريخيّة مكانتها في أثناء إتمام وظائف اجتماعيّة مختلفة. إنّ مقاربة كهذه تسمح بوضع نظريّة حول التمدين.*

أمّا توماس لوكمان بعدما ملّ من نواقص الـ Kirchensoziolojie التي نزعت إلى تقليص الشأن الديني إلى أديان الكنائس، فقد دعى في **الديانة الخفيّة**[1] إلى تعريف وخلفيّ يجعل من الدين ثابتة إنسانيّة عالميّة ورأى فيه «ارتقاء الفرد البشري فوق الطبيعة البيولوجيّة» (ص 49). سواء كانت ديانة خفيّة، ديانة المتفشّية[2]، الديانات البديلة، الديانات المماثلة... تكثر العبارات لنقل غنى الشأن الديني ومقاومته

---

(1) ت. لوكمان، **الديانة الخفيّة. مشكلة الدين في المجتمع العصري** نيويورك، ماكميلان، 1967.

(2) ر. شيبرياتي، **الديانة المتفشّية**، روما، بورلا، 1988.

لأزمة مؤسّسات الإيمان الغربيّة الكبيرة (أي الكنائسي) واستمراره بشكلٍ غير رسميّ، غير منظم ومخصّص وفرديّ أو بأشكال جديدة.

وحتّى لو تنوّعت هذه الوظائف من دين إلى آخر وصعب التعرّف عليها بشكل عام فمن المؤكّد أنّ بعض الوظائف الاجتماعيّة التي تمارسها الأديان تقليدياً تؤخذ على عاتق هيئات أو قطاعات نشاط أخرى. ويستطيع الشأن الديني إلى حدّ ما أن يكفّ عن ممارسة الوظائف الاجتماعيّة: هل هذا يعني زواله؟ إن الخطأ يكمن في تقليص الشأن الديني إلى وظائفه الاجتماعيّة في مجتمع معيّن. ومن المنفعيّة أن يتمّ فهم الدين وكأنّما بالامكان تقليص الأنظمة الرمزيّة إلى وظيفتيها. غير أنّ الشأن الديني هو ربّما ما يفوق أيّ وظيفيّة عبر إدارة النقص وعدم الثقة والغيريّة.

إذا كان الشأن الديني في المجتمعات الشيوعيّة أحد الأمور التي سلمت من السلطة الكليّانيّة على الرغم من التسويات والتعريضات الحتميّة، فذلك له دلالة في ما يختصّ بوضع الدين: إنّه في تعريفه ما يفلت من القبضة الكليّانيّة في السياسة والاقتصاد (حتّى لو وجب فهم الدين على أنّه ظاهرة سياسيّة واقتصاديّة). وقد يحلّ محلّه تعدّد الأطراف أو الفائض أو النقص أو المأساديّة، أي الرمزيّة وكلّ ما فيها من زخم في تحليل أيّ نظام إجتماعي كما في تحليل اللغة.

2 ـ التعريفات الماديّة

في التعريفات الماديّة يكتسب المرء بالفهم ما يخسره بالتوسّع. ويعطينا ر. روبرتسون R. Robertson مثلاً مناسباً على التعريف الماديّ للدين فيرى في الثقافة الدينيّة:

«مجموعة من المعتقدات والرموز (والقيم المشتقّة منها مباشرة) ترتبط بالتفريق بين حقيقة تجريبيّة وفوق التجريبيّة أو المرتقية، علماً أنّ الشؤون التجريبيّة تابعة لمعنى غير التجريبي»[1].

أمّا ميلفورد سبيرو فيرى في كلمة مؤسّسة نماذج سلوكيّة ومعتقدات يتقاسمها المجتمع ويرى في الدين:

«مؤسّسةً تقتصر على تفاعلات مقولبة ثقافيّة مع مخلوقات خارقة مسلّم بها ثقافياً»[2].

أمّا كاريل دو بلاير فاقترح عام 1981 (المرجع الأسبق ص 38) التعريف التالي:

«هو (الدين) نظام موحّد من المعتقدات والممارسات يرتبط بحقيقة تفوق التجريبيّة وترتقي لتوحّد كلّ من يتبعها بهدف تشكيل جماعة معنويّة واحدة».

---

(1) ر. روبرتسن، تفسير الدين في علم الاجتماع، نيويورك، 1970، ص 47.

(2) م. سبيرو، «الدين: مشاكل تعريف وتفسير» في مايكل بينتون، مقاربات لدراسة الدين في علم الإنسان، لندن، 1966، ص 96.

بأيّ شكلٍ كانت، إنّ التعريفات الماديّة للدين تحيله إلى الارتقاء والخارق وهذا موقفٌ استمّر ويلسن في اتباعه. وتصبح تلك التعريفات بذلك متوافقة مع الاستعمال الاجتماعي لكلمة دين، على الأقّل في المجتمعات الغربيّة. الحسنة الثانية هي أنّ التعريفات تلك تسمح بتحديد هدفها، بطريقة واضحة نسبيّة فتطرح خارج المجال الديني كل ما لا يميل إلى نوع من أنواع الارتقاء. ولكن ألا تظلّ تعريفات كهذه مرتبطة غالباً ولو ضمنياً بواحدة أو بأكثر من الديانات التاريخيّة؟ فالديانات لا تتوجّه جميعها إلى الارتقاء، بل حتى أنّ بعض الديانات لا إله لها. من جهة أخرى لا يستطيع المرء إزاحة نظريّة إزالة ارتقائيّة الأديان على خطى التيولوجيّات المسيحيّة حول «موت الله». إنّ التعريف الماديّ للشأن الدين قد يجمّده بشكلٍ معيّن ممّا يجعله عاجزاً عن التعبير عن التغيّر الديني: فالديانات تتحوّل وهذا العالم الشديد التنوّع من الممارسات الرمزيّة الّذي يندرج في إطار الشأن الديني يشهد تغيّرات عميقة. فما نراه على أنّه الدين في فترةٍ معيّنة قد يختلف تماماً عمّا نراه في فترة أخرى.

إنّ عبارات «حقيقة مافوق التجربة» و«الارتقاء» و«الخارق»، هي كلمات ذات مضامين شديدة الإشكاليّة لأنّها دائماً معرّفة من منطلق تاريخي وثقافي، فتثبّت بالتالي حدود التعريفات الماديّة للدين. بشكل أو بآخر إنّ التعريفات الماديّة تنزع إلى تحديد ما هو ديني أم لا انطلاقاً من نظرة

معيّنة إلى الشأن الديني هي غالباً نظرة غربيّة. غير أنّ التنوّع الشديد في الأشكال الدينيّة والتطوّرات الضمنيّة التي قد يشهدها الدين (باتخاذ توجّهات شديدة الحضوريّة مثلاً) ينبغي أن يثير حذر المراقب. من الصعب بالتالي تعريف الدين من منطلق علم الاجتماع استناداً إلى معايير ماديّة بحته.

3 ـ الخروج من معضلة التعريفات «الوظيفيّة» أو «الماديّة»

بالإمكان تحقيق ذلك عبر مزج المقاربتين. هكذا عرّف كلود بوڤاي Claude Bovay ورولان ج. كامبيش Roland J. Campiche الدين في **الاعتقاد في سويسرا (بمناطقها الثلاثة)** (1992، المرجع الأسبق، ص 35) عبر توفيق النواحي الوظيفيّة والنواحي الماديّة:

«(إنّ الدين هو) أيّ مجموعة من المعتقدات والممارسات المنظّمة إلى حدّ ما وترتبط بحقيقة ارتقائية تفوق التجربة تُمارس في مجتمع معيّن وظيفة أو أكثر من التالية: الدمج، التعرّف، تفسير التجربة الجماعيّة، الإجابة على الطابع غير الواثق نبيوياً في الحياة الفرديّة والاجتماعيّة».

إنّ حسنة هذا التوفيق واضحة: فهي تسمح بعدم تحليل الغرض (مع أخذ الناحية الماديّة بعين الاعتبار) مع تجنّب طابع الحشو في تعريف لا يحافظ إلاّ على معايير (أي من النوع الذي يقول أن الشأن الديني = ما يرتقي). ولكن، كما لاحظت دانيال هيرڤيو ـ ليجيه في **الدين كذاكرة** (1993،

المرجع الأسبق، ص 61 ـ 64) إنّ المشكلة تعود إلى الظهور مع «الطابع المتغيّر بشدّة في الزمان والمكان» في وظائف الدين. كما قد تتفاقم المساوىء المرتبطة بكلّ من المقاربات الوظيفيّة والماديّة في حال تمّ التوفيق بينها.

ويعارض ألان تيستار Alain Testart فكرة أن يعَرف الدين بالإيمان حتّى لو كان إيماناً بالآلهة، ويركّز انتباهه على أنّ الدين يطرح مبدأً خاصاً وهو السببيّة أو «الفاعليّة»، وقد يُحال هذا المبدأ بشكلٍ مختلف حسب الديانات (يرتبط بإله أو بقانون للعالم أو بحقبة خرافيّة...). عندئذٍ تبدو الديانة له وكأنّها:

«مجموعة منظّمة من الشعائر والعقائد تفترض الاعتراف بمبدأ خاصّ بالفاعليّة يقوم في الآن ذاته بتنظيم نظرتها إلى العالم ويعطي معنى لشعائرها»[1].

وينتقل التشديد هنا من المعتقدات إلى الشعائر أي من التصوّرات إلى الفعل. ويعترف أ. تيستار نفسه بأنّ التعريف بالدين من خلال مبدأ فاعليّة خاصّ به ينطوي على القليل من الحشو. ولكن فلنحافظ على التشديد على الدين كونه عملاً فاعلاً.

أمّا د. هيرفيو ـ ليجيه فتقترح من جهتها مقاربةً مغايرة

(1) أ. تيستار، هبات وآلهة. علم الإنسان الديني وعلم الاجتماع المقارن، باريس، أرمان كولان، 1993، ص 24.

تمنح مكانةً مركزيّة لوظيفة التشريع التي يقوم بها الانتساب إلى سلالة مؤمنة: فيقتصر الدين عندئذٍ على أن يعرف المرء أنّه معين فيؤمن كغيره من قَبْله. وتعرّف الدين على أنّه:

«جهاز أيديولوجي عمليّ ورمزي يتمّ من خلاله تشكيل وصيانة وتطوير والسيطرة على إدراك الإنتماء إلى سلالة مؤمنة معيّنة (سواء كان إدراكاً فرديّاً أو جماعيّاً)» (1993، ص 119).

وتحدّد د. هيرڤيو ـ ليجيه أنّ كلّ إيمان ليس دينيّاً كما أنّ كلّ تقليد ليس ديناً. فلا دين من دون العناصر الثلاثة التالية مجتمعة: «التعبير عن الإيمان، الذاكرة، الاستمراريّة، والمرجع المشرّع للنسخة المسموحة من هذه الذاكرة» (ص 142). إنّ الدين معنيّ بهذا الشكل الخاص من الإيمان الذي يصبح شرعيّاً بالاستناد إلى إحدى التقاليد» (ص 147).

لكنّ توفيق الإيمان مع الذاكرة المسموحة للاستمرارية هل تكفي لتعريف الشأن الديني؟ إنّ هذه المقاربة تشدّد بالطبع على ناحية أساسية في الدين: وهي أنّه يتعلّق بنشاط تقليدي ينطلق دائماً من موجودٍ ما ومن مواد رمزيّة معيّنة يُعاد العمل عليها (راجع هنري هاتزفيلد، 1993). إنّ تعريف د. هيرڤيو ـ ليجيه دقيق جدّاً وخاصّةً للإبلاغ عن النتاجات الدينيّة للعصريّة إنطلاقاً من تكوين اجتماعي للشأن الديني في مختلف المشاريع الجماعيّة. ولكن إذا سعت بعض

المؤسّسات الجماعيّة إلى معالجة وقتيّتها عبر الدخول في سلالة دينيّة سبق ومدّت روابط جماعيّة، هل يعني ذلك أنّ حال العصريّة مماثلة بشكل عام؟ أمِنَ المؤكّد أن الأخيرة «تثير الحاجة الفرديّة والجماعيّة إلى العودة إلى سلطة تقليد ما» (ص 135)؟ وحتّى لو كان الردّ إيجابيّاً فلماذا يكون هذا التقليد دينيّاً بالضرورة؟ على الرغم من أهميّته، إنّ توفيق الإيمان مع ذاكرة مسموحة لا يبدو لنا كافياً لتمييز الشأن الديني: فتوفيق كهذا قد يتلاءم تماماً مع إيمان مادّي يُسْتَمَدّ من التقليد الماركسي أو إيمان علماني يُسْتَمدّ من تقليد جمهوري.

4 ـ الدين كنشاط اجتماعي وسلطة جاذبة شعبياً

بعيداً عن المقاربات الماديّة والوظيفيّة للدين، إنّنا نقترح رؤية الدين على أنّه «نشاط اجتماعي منتظم يتضمّن علاقة مع سلطة جاذبة شعبيّاً». وقد قال ڤيبر بحذر في بدايات دراسته للأديان من منطلق علم الاجتماع إنّ الدين «طريقة تصرّف في المجتمع». إنّ هذا الارتكاز الأوّل ليس كافياً، غير أنّه يتمتّع بحسنة التشديد على أمرين: أنّ الدين نشاط اجتماعي وأنّ هذا النشاط ينتشر في المجتمع. ونقول لنميّز هذا النشاط بشكلٍ أدقّ، إنّه يقتصر على «تواصل رمزيّ منتظم» عبر الشعائر والمعتقدات. وذلك كامن في صميم أي نظام ديني. فالدين يبرز من خلال العبادة أي من خلال جهاز

طقسيّ ورمزي يجمع بشكل مختلف ولكن منظم فاعلين يغذّون من جهتهم علاقات متعدّدة الأشكال.

إنّ هذا التواصل الرمزي المنتظم يطرح جاذبيّة شعبيّة مؤسِّسه (أو مُعيدَه للتأسيس)، أي أنّها تنتقل بطريقة ما وتنتج فروعاً مختلفة. فبدلاً من العودة إلى مفاهيم مثل «حقيقة تفوق التجربة» أو «حقيقة ارتقائيّة»، وهما مفهومان ينطبقان بصعوبة على العوالم الدينية جميعها، والتعامل معهما من منطلق علم الاجتماع ليس سهلاً، ينبغي بالأحرى على تعريف الدين من منطلق علم الاجتماع أن يتفهّم ما جرت العادة على تسميته «الارتقاء» أو «الوحي» إستناداً إلى الممارسة الاجتماعية التي يعكسها: وهي ظهور زعيم روحيّ ذي سلطة تشرعها جاذبيّته الشعبيّة المشهود بها له. وإن كانت الجاذبيّة الشعبيّة تمثل جيداً ظهوراً اجتماعيّاً لسلطة شخصيّة فهي أيضاً تمثّل سلطة «أخرى» تختلف عن نظم السلطة المعتادة (المؤسّساتيّة أو التقليديّة) وعن رهاناتها المعتادة (الاقتصاديّة، السياسيّة، . . .): فالجاذبيّة الشعبيّة ليست سلطة فصل ولا تستطيع أن تكون مؤسّسة، إلاّ لأنّها تطرح نوعاً من الغيريّة. إنّ الدين هو إذاً من وجهة نظر علم الاجتماع مبدأ فعاليّة غير أنّه مبدأ فعاليّةٌ اجتماعيّة لسيطرة جاذبيّةٍ شعبيّةٍ تنتقل.

إنّ التشديد على الجاذبيّة الشعبيّة المؤسّسة (أو المعيدة للتأسيس) كنايةٌ عن التركيز في التحقيق على مسألة السلطة وتشريعها وتناقلها. فكما رأى ڤيبر إنّ النقطة الأهمّ هي طريقة

تنفيذ السيطرة الروحيّة. وبالفعل فإنّ الدين من وجهة نظر علم الاجتماع يتمثّل في نوع من العمليّات الاجتماعيّة: وهو ممارسة سلطة مرتبطة بجاذبيّة شعبيّة مؤسِّسة (أو معيده للتأسيس) ممّا يولّد تواصلاً رمزيّاً منتظماً ويحدّد ثقافة خاصّة.

إنّ كلّ عالم دينيّ يفلت من أيدي مؤسّسيه وناقليه فيرسم عالماً من الإشارات قد تُفَسَّر وتُستعمل بطرق مختلفة وفي تنظيمات مؤسّساتية واجتماعيّة متعدّدة. وإن تكلّمنا عن جاذبيّة شعبيّة مؤسِّسة أو «مُعيدة للتأسيس» فذلك للتشديد على إشكاليّة مسألة الأصل: فعمليّة التأسيس دائمة التعقيد «ولكنّ التأسيس يتمّ عندما تؤول الجاذبيّة الشعبيّة بأيّ طريقة كانت إلى عمليّة نقل». إنّ الدين يتطلب إذاً الجاذبيّة الشعبية المؤسّسة والتفرّع. ممّا يعيد طَرح «مبدأ الفعاليّة» الذي اقترحه أ. تيستار و«السلالة المؤمنة» التي شدّدت عليها د. هيرڤيو ـ ليجيه؛ فنقترح التعريف التالي:

«إنّه (الدين) تواصلٌ رمزيّ منتظم عبر طقوس ومعتقدات تتعلّق بجاذبيّة شعبيّة وتولّد تفرّعاً معيّناً».

وتختلف الطرق للارتباط بجاذبيّة شعبيّة مؤسِّسه وقد تتوسّط عناصر مختلفة في هذه العلاقة كالمؤسّسة والطقس ونظام المعتقدات والنصوص المقدّسة والأفراد المؤمنين والشخصيّات ذات الجاذبيّة الشعبية. في الواقع يتميّز كلّ

وسط ديني بالامتياز الحصري نسبياً المُعطى إلى عنصر ما في طريقة ارتباطه بالجاذبيّة الشعبيّة المؤسّسة. فهذا العنصر أو ذاك يعيد تنشيط تلك الجاذبيّة وتشريعها باستمرار بفعل توسّطه المتفرّع.

إنّ النظام الديني لا ينتج رابطاً اجتماعياً عبر إيجاد شبكات وتجمّعات خاصّة (كالمؤسّسات والجماعات) فحسب، بل أيضاً عبر تحديد عالم ذهنيّ يعبّر الأفراد والجماعات من خلاله عن مفهوم معيّن حول الإنسان والعالم ويعيشونه في مجتمع معيّن. بعبارات أخرى، إنّ العالم الديني لا يقتصر على المشاركات الاجتماعيّة التي يجرّها: إنّ الدراسة الاجتماعيّة للأديان دراسةٌ سطحيّة في حال اقتصرت على دراسة المنظمات الدينيّة وأعضائها وأغفلت إدراج دراسة الأديان في دراسة الحضارات والثقافات. إنّ تناقل الجاذبيّة الشعبيّة لا يؤدّي فحسب إلى التنظيم بل أيضاً إلى ترسّب الثقافة.

إنّ التعريف الّذي اقترحناه يسمح بتفهّم العالم الديني وتأثيراته الاجتماعيّة على مستوى الفاعلين والمنظّمات والأيديولوجيّات.

أمّا على صعيد الفاعلين فعبر تشديد هذا التعريف على النشاط الديني كنشاط اجتماعي يربط أفراداً يواجهون مسألة الشرعيّة لارتباطهم بعالم رمزيّ. أمّا على صعيد التنظيم فلأن

الدين هو جهاز يستقرّ على امتداد الوقت ويحدّد إجراءات للتشغيل والسلطة. أمّا على صعيد الأيديولوجيّة فلأنّ الدين هو مجموعة تصوّرات وممارسات نتجت عن أحاديث ووصايا النصوص وتعليقات مستمرّة. على كلٍ من تلك الأصعدة يتمّ طرح مسألة الجاذبيّة الشعبيّة: سواء حول عقلنتها الأيديولوجيّة أو حول إدارتها الجماعيّة (على صعيد التنظيم) أو حول فعاليّتها الاجتماعية (على صعيد الفاعلين). «ليس من دين من دون معلّمين في الدين وجُلّ ما يشكّل علم اجتماع الأديان هو دراسة المفاعيل الاجتماعيّة المتعددة لهذه العلاقة الاجتماعيّة الخاصّة». وكما يدعو ڤيبر إلى عدم تجسيد الدولة لأنّه لا يرى إلاّ عاملي الدولة، ينبغي على عالم اجتماع الأديان ألاّ يجسّد الدين: فالحقيقة أنّه لا يعرف إلاّ فاعلين يمدّون بينهم علاقات معيّنة من خلال الزمان والمكان ويعرّفون تفرّعاً مرتبطاً بحامل جاذبيّة شعبيّة. إنّ بيار لوجاندر Pierre Legendre يستبدل إحاديّة مفهوم الدين بمنطق ثلاثي: الطقسيّة والتفرّع والدين[1]. فالشأن "الديني مرتبط بالفعل مع السلطة (مسألة الشرعية) ومع التفرّع (مسألة التناقل) وبالتالي مع المرجع (مسألة الأصل). إنّ الدين نشاط رمزيّ يوفّق بين هذه المسائل، وإن تكلم عالم الاجتماع عن الجاذبيّة الشعبيّة وعن تناقلها فإنّه يتكلّم عن

---

(1) ب. لوجاندر، «ما هو الدين إذاً؟»، 1991، ص 40.

الأمر نفسه حتّى لو كان ذلك بطريقته الخاصّة. وإن رأى أنّ الدين يشكّل ظاهرةً اجتماعيّة لا تنضب فذلك لأنّ تدجين الجاذبيّة الشعبيّة لا ينتهي: فإمّا أن يستمرّ حديث التقاليد وإمّا أن ينهض أنبياء آخرون.

فهرست

جان بول ويليم

الأديان في علم الاجتماع